العَدلُ والتَّوحِيدُ

مجلة فكرية تصدر عن مجموعة أهل العدل والتوحيد

العدد : 10

لشهر جمادى الأول 1437 الموافق لـ : فيفري 2016

القَدَريَّة.. والقضاء والقدر

أ.محمد الحوثي

الإيمان بالقضاء والقدر



الفِقْهُ وَأُصُولُهُ عِندَ المُعْتَزِلَةَ

د.معتز شطا

تَقْلِيدُ المَيِّتِ

د.رائد السمهوري

الصَدَقَاتُ والمُجْتَمَعُ المَدَني فِي التَارِيخ

أ.معتصم الحسين

إسْتِقْلاَلِيَّةُ السُّنة

أ.كمال محمد



هدية العدد العاشر ملحق بـ:
رسالة التحسين والتقبيح العقليين

للاستاذ تقي الدين





في هذا العدد



الافتتاحيّة

عن دور المفكر الواعي !

كتبها الدكتور : علي شريعتي

المفكرون عندنا يتحدثون مع أنفسهم بعيدا عن الناس وفي بروجهم المشيدة وقلاعهم المغلقة ،يتحدثون مع أنفسهم ويضحكون من جهل العوام ، ويستمتعون بأنواع نقدهم العميق وتدقيقهم الدقيق وفكاهياتهم اللذيذة وسخرياتهم اللاذعة . وقلوبهم راضية وهم راضون عن أنفسهم ، فهم لا دينيون وعلمانيون وعلوميون وعصريون ومستنيرون وذوو رؤية من آخر طراز !! يظن الواحد منهم أنه صار كمفكري عصر النهضة في مواجهة سطوة الكنيسة وأنه شبيه غاليليو وكوبرنيك وجان جاك روسو وفولتير .. وغيرهم من الموسوعيين .

لكن كل مايحدثون به أنفسهم هو مجرد أوهام وتقييم متسرّع وقياس مع الفارق !!
وإلا فإنهم لم يوضحوا شيئا للناس لأن الأمر ليس واضحا لهم هم أنفسهم . هم تماما كالعوام في تلقيهم لعقائد الدين وتقاليده وتاريخ المسلمين وثقافاتهم وأعلامهم .مع فارق واحد بينهم (المفكر والعامي) أن الاول يقول للثاني» انا بالذي آمنتم به كافرون « . وعلى هذا الشكل سيستمر حالنا ألف سنة أخرى والفكر عندنا مجرد -زائدة دودية- في جانب المجتمع يتحدث بالسوء عن الدين وكل عقائد الناس ومعتقداتهم ويسخر . والناس أيضا سيستمرون في أكل الأطعمة المسموة التي لاتسمن ولاتغني من جوع و التي طبخت على نيران مقدسة ذات جلال شديد .الجميع سيواصل الأكل والاجترار ..إلى ماشاء الله !!

هذا الدور الذي يلعبه المفكر في مجتمعه هو دور سلبي على الإطلاق . فلا الجماهير سوف تعود عن خرافاتها إلى حقيقة الدين ولا المفكر الواعي يستطيع أن يلعب دورا في هداية الناس وبيان الطريق الصحيح وحقائق الدين وعناصره للتقدم والبناء التي توقظ الجماهير . بدلا من الاعتراض الدائم والرفض المطلق لحقائق الدين .

عن المأمون وما يسمى :
محنة خلق القرآن!



دكتور : محمد رياض *

يسألني كثير من الناس عن دور المعتزلة في ما يسمى بمحنة خلق القرآن وحبس أحمد بن حنبل وجلده، وقتل ومطاردة غيره من شيوخ الحنابلة ومن كل من رفض القول بخلق القرآن!

وللإجابة على ذلك بإختصار لا بد من تكبير النقاط التالية لقصيري النظر!

1. الاعتزال ليس قبيلة أو عشيرة او حزب سياسي له قيادة هرمية حتى اذا صنع احد المنتسبين اليه صنيعاً حمل وزره باقي أفراد العشيرة او مجمل أعضاء الحزب!.

الاعتزال هو تيار فكري يتبنى افكاراً معينة تتعلق بعقائد الدين وأصوله، بالتالي فمن يعتقد بهذه الأفكار يسمى معتزلياً من غير ان تكون له علاقة بالضرورة بغيره من الذين يتبنون نفس الاعتقادات الاصولية.

2. الاعتزال طوال التاريخ له شيوخه وإعلامه وهولاء لهم اتباعهم وتلاميذهم ومريدوهم، فإن أخطأ الشيخ العلم جاز ان يحسب ذلك على تلامذته ومريديه دون غيرهم، فإن أخطأ التلميذ لم يجز ان يسحب خطأه على احد غيره لانه في المذهب تابع وليس متبوعاً.

انطلاقاً من هذه المقدمة نقول:

أولاً، ان كان المأمون يعتقد ببعض أقوال أهل الاعتزال او كلها في أمور العقائد فهو في أمور السياسة وتدبير شؤون الناس مستقل برأيه، ولذلك يحسب خطاه او صوابه عليه لا على غيره

ثانياً:المأمون لم يكن من شيوخ الاعتزال ولا من إعلامه وليس له تلاميذ ولا مريدون فيه، فلماذا يحمل المعتزلة كلهم



وزر ما صنع في أمور السياسة، فهل ثبت ان المأمون استشار المعتزلة وشيوخهم فأشاروا عليه بامتحان الحنابلة في مسالة خلق القرآن مثلاً!!!

فإن قيل لقد كان أبو دؤاد المعتزلي وزيره، قلنا والوزير مثل سيده من تلامذة وغلمان الاعتزال في العقائد اما في السياسة فهم أهل سياسة وحكم ولا علاقة للاعتزال بالسياسة والحكم ولم يستشيروا شيوخ الاعتزال واعلامه في المسالة.

وقد ثبت ان أبا جعفر الإسكافي شيخ شيوخ معتزلة بغداد كان يخفي شيوخ الحنابلة في بيته لكي لا تصلهم أيدي السلطة، فأي تهمة تبقى على الاعتزال بعد ذلك!!

أما لماذا فعل المأمون ذلك، اي لماذا امتحن الحنابلة ونكل بهم، فالإجابة يسيرة هينة ولا تتعلق بمسالة خلق القران إبتداءً، حيث انه أراد بذلك الانتقام من الحنابلة لوقوفهم مع أخيه الأمين في حربه معه على كرسي الخلافة، يعني تصفية حسابات سياسية لا اكثر!!

وأخيرا: فإن ما وصلنا من تفصيلات الفتنة ووقائعها وخاصة فيما يتعلق بتعذيب الامام احمد فيه تخليط كبير وزيادات كثيرة، وقد ذكر لنا الجاحظ في رسالة خلق القرآن أن ابن حنبل لم يعذب وأنه أقر بخلق القرآن بعد سؤال يسير!!

---

* باحث ومفكر معتزلي

الفقه وأصوله عند المعتزلة

يشترك الفقه الاعتزالي والفقه الشافعي في مساحة كبيرة..



دكتور : معتز شطا*

أولاً: متقدمو المعتزلة والفقه

للمعتزلة مذهبٌ فقهي مستقل، لكنه اندثر، للأسف الشديد، إلا قليلاً، كما اندثر مذهبُ الإمام الليث بن سعد، على سبيل المثال. ومن فقهاء المعتزلة القدامى كلّ من: إبراهيم بن محمد بن أبي يحيى المدني، ومسلم بن خالد الزنجي، وغيرهما، رحمهم الله جميعاً. ويعود الفضلُ في استثناء القليل من مذهب المعتزلة الفقهي من الاندثار لله، سبحانه، ثم لعبقري الفقه في الإسلام الإمام المطّلبي محمد بن إدريس الشافعي، رحمه الله، والذي درس الفقه في مكة على مسلم بن خالد الزنجي، من أصحاب غيلان الدمشقي، رحمه الله، من الطبقة الخامسة من طبقات المعتزلة. كما درس الشافعيُ الفقه في المدينة على إبراهيم بن محمد بن أبي يحيى المدني، من أصحاب عمرٍو بن عبيد، رحمه الله، من الطبقة الرابعة من طبقات المعتزلة. اجتمع للشافعي إذن رجلان من المعتزلة، وحفظ لنا الإمامُ الشافعي آراءَ كلٍ منهما، وكذلك مروياته الحديثية والفقهية في كتابه الموسوعي الموسوم بـ «الأم»، والمطبوع في 11 مجلداً، منها مجلد خاص بالفهارس، حسب آخر إصدار، بتحقيق الدكتور عبد المطلب. ومن أراد التعرُّف على ما بقي من فقه المعتزلة، فعليه بدراسة كتاب الأم للشافعي، وغيره من كتبه، مثل كتاب «مسند الإمام الشافعي» الذي جمعه أبو العبّاس الأصمُّ، رحمه الله، ويحتوي على 1859 حديثاً وأثراً، وشرحه الإمام الرّافعي الشافعي في أربعة مجلدات.

ثانياً: متأخرو المعتزلة وأصول الفقه

تسببت سياسة بعض السلاطين العباسيين الظالمة من جانب، والطائفية المذهبية من جانبٍ ثانٍ، والإهمال والركون للتقليد من جانبٍ ثالث، في فقدان معظم تراث المعتزلة الفكري، فأحدث ذلك فجوةً كبيرة في التراث الاعتزالي الفكري عموماً، والتراث الاعتزالي الفقهي والأصولي خصوصاً. وإذ فُقِدت جميعُ المدونات الأصولية لمتقدمي المعتزلة، فإن لطف الله، سبحانه، ثم سماحة الزيدية ورحابة صدرها، فضلاً عن نهمها العلمي ورغبتها في النهل من ذلك المعين الخصب، قد حفظت لنا بعضَ مصنفات متأخري المعتزلة في أصول الفقه، وغيره، ومن ذلك كتاب «الشرعيات» ضمن موسوعة «المغني في أبواب التوحيد والعدل» لقاضي القضاة، رحمه الله. هذا فضلاً عن كتاب «المعتمد» في أصول الفقه، والذي جاء من طُرق أخرى، غير طريق الزيدية.

كتاب الشرعيات



يمثِّلُ ما تبقى من الجزء 17 من موسوعة «المغني في أبواب التوحيد والعدل»، لقاضي القضاة، عماد الدين، أبي الحسن، عبد الجبار بن أحمد الهمداني الأسد أبادي المعتزلي، كبير علماء الطبقة 11 من طبقات المعتزلة. صدر هذا الكتاب عن وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر، بإشراف د. طه حسين، وتحرير الشيخ أمين الخولي، وطبعته دارُ الكتب المصرية سنة 1962 م في 387 صفحة من القطع الكبير، واشتمل على ما لا يقل عن 72 فصلاً، وموضوع هذا الكتاب هو «الكلام في أصول الفقه».

كتاب المُعتَمد

صنّفه الشيخُ أبو الحسين البصري، رحمه الله، تلميذ قاضي القضاة، وهو من كبار علماء الطبقة 12 من طبقات المعتزلة. أصل هذا الكتاب هو كتاب آخر في أصول الفقه لقاضي القضاة، اسمه «العُمَد»، لكنه مفقود ضمن مفقودات المعتزلة. شرح أبو الحسين البصري كتابَ العُمَد لقاضي القضاة شرحاً مبسوطاً، ثم اختصر ذلك الشرح، بعد أن حذف منه دقيقَ الكلام في أصول الدين، وأضاف إليه زياداتٍ في أصول الفقه، وسمّاه «المُعتَمد» في أصول الفقه، فحفظ لنا «المعتمدُ» زبدةَ كتاب «العُمَد» المفقود، من حيث كونه اختصاراً لشرح العُمد. أصدر هذا الكتاب المعهدُ الفرنسي للاستشراق ببيروت، بتحقيق الدكتور حسن حنفي، وآخر، في مجلدين، ثم توالت طبعاته وإصداراته، ومنها طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، بتحقيق الشيخ خليل المَيس، مدير أزهر لبنان.

وهكذا حفظ لنا لطف الله، سبحانه، ثم ما دوَّنه الإمام الشافعي، ما بقي من تراث المعتزلة في علم «الفقه». كما حفظ لطفُ الله، سبحانه»، ثم إخواننا الزيدية، جزاهم الله خيراً كثيراً، ما بقي من تراث المعتزلة في علم «أصول الفقه»، ممثلاً في كتاب «الشرعيات» لقاضي القضاة، وغيره من الكتب المباركة.

ملحوظة

يشترك الفقه الاعتزالي والفقه الشافعي في مساحة كبيرة، حيث مثَّل فقهُ الإمامين المعتزليين الكبيرين إبراهيم بن محمد بن أبي يحيى المدني، ومسلم بن خالد الزنجي، رافداً مهماً من روافد الفقه عند الإمام المطلبي محمد بن إدريس الشافعي. كما يتقاطع أصولُ الفقه المعتزلي مع أصول الفقه الشافعي في نقاط كثيرة، كما يظهر من خلال صفحات كتاب الشرعيات لقاضي القضاة، بحيث أنه ربما قد يصح أن نقول عموماً إن أقرب المذاهب الفقهية والأصولية الشهيرة لمذهب المعتزلة الفقهي والأصولي قد يكون مذهب الإمام المُطّلبي محمد بن إدريس الشافعي، رحمه الله.

---

* باحث ومفكر معتزلي

تقليد الميّت

ضرورة عدم قصر النص القرآني على كشف علمي بشري، قابل للخطأ والصواب، وقابل للتعديل والتبديل، كلما اتسعت معارف الإنسان



دكتور : رائد السمهوري *

من المباحث اللطيفة الطريفة التي يجدها القارئ في مطوّلات كتب أصول الفقه عند الحديث عن الاجتهاد والتقليد ما يتعلق بـ «تقليد الميّت»، هل يجوز تقليد المفتي المجتهد بعد موته؟! أم لا بدّ أن يكون المجتهد حيًا ليُقلّد؟ مسألة أثارها الأصوليون واختلفوا فيها، فمنهم من أجاز ومنهم ومن منع، فأما من أجازوا فاستدلوا بحديث النبي صلى الله عليه وسلم: «*اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر*» (وهو حديث حسن)، ونقلوا عن الإمام الشافعي قوله: «*إن المذاهب لا تموت بموت أصحابها*»، ثم إنه لولا تقليد الموتى لشق على الناس لا سيما حين لا يكون هناك مجتهد مطلق.

أما الفريق الآخر الذين لم يجيزوا تقليد الميّت فاستدلوا بأن عثمان بن عفان لم يشترط على نفسه تقليد أبي بكر وعمر، إذ هما قد ماتا، وقالوا إن الميت لو كان طال عمره لوجب عليه أن يجدد اجتهاده في كل نازلة – ذاك أنه يلزم المفتي الاجتهاد لكل نازلة كما يقول كثير من الأصوليين-؛ فكيف يؤخذ بقول الميت في نازلة قديمة نطبقها على نازلة حديثة؟ كيف ولو كان الميت حيًا في زمانه لوجب عليه هو أن يجدد اجتهاده في كل نازلة، فإن لكل نازلة ظروفا وسياقات ومفاسد ومصالح لا يمكن للموتى أن يعلموها أو يفتوا فيها، ولا يمكن أن يفتي فيها ويقدرها قدرها إلا الأحياء، ثم هذا هو الإمام الشافعي له مذهبان في حياته، فلو كان امتد عمره لربما كان له مذهب ثالث.

لو كان لمثلي رأي في هذا لاخترت المذهب الثاني؛ فعلى الأحياء أن ينظروا في واقعهم، وأن يتحملوا مسؤولية ذلك كاملة، وأن يعملوا عقولهم في الدرس والاستنباط، وأن يجتهدوا في العلم بالحال والمآل، والمفاسد والمصالح، في كل نازلة باستقلال.

أحسب أن لو أُخِذ بهذا الرأي المعتبَر؛ لانطلقت العقول من قيودها، ولتوقّدت شعلة الاجتهاد، ولحرص أصحاب الفكر والنظر على بذل غاية الجهد لحل المشكلات النوازل بدلاً من «استعارتها» من كتب الأقدمين.

التقليد الأعمى

وإني لأظن أن إنزال كلام الأئمة السابقين كما هو على واقعنا يؤدي إلى تجميد زماننا، بل التراجع به ليعود إلى زمانهم، بل ربما يتحول هذا التقليد إلى نوع من «الاغتراب» عن العصر وقضاياه، والعيش في زمن آخر.

تأمل حولك تجد أن كثيرا من القضايا المعاصرة لا نزال نتعامل معها بمنطق الأسبقين!

فهناك من لا يزال يتعامل مع الدول الحديثة التي تنهج النهج الديمقراطي بمنطق (الخلافة الراشدة)، ويعتبرون أن هناك (بيعة) تنعقد للمنتصر -ديموقراطيا- بمجرد فوزه، فإذا هو «أمير المؤمنين» الديموقراطي، ثم تجري أحكامهم على معارضيه بأنهم -يا لطيف يا رب- خوارج!

كما لا يزال بعض العلماء يسمي «المواطنين» المسيحيين وغيرهم من أبناء الدول العربية بأنهم «أهل ذمة»! هذا ونحن في عصر الدولة القطرية الحديثة، دولة المواطنة كما يقال.

وكذلك الحال في مسألة تولية المرأة للولاية العامّة مثلاً، فلا تزال بعض أطياف الحركات الإسلامية تمنع، وتتحفّظ منه؛ على اعتبار أن تولية المرأة لا تجوز، ويتحفظون كذلك على ولاية غير المسلم -اختيارا فقهيا- على أن هذا كله لا تعترف به الديموقراطية التي تخضع لاختيار الجماهير، ثم إن الحكم لم يعد فرديًا يديره خليفة كما في السابق، بل الحكم في الدول الحديثة عمل مؤسسي لا فردي، فلا يؤثر فيه أن يكون الرئيس امرأة أو نصرانيا ما دام هناك دستور واضح وقوانين مسطورة.

لست أدري إلى متى سيظل الموتى يتحكمون في الأحياء -في كل شيء-، وإلى متى سيظل الأحياء مأسورين بتقليد الموتى في كل شيء؟

نعم إننا جميعا ننظر في كلام السابقين، ونحبهم ونجلهم، ونشيد بهم، ونحتفي بآرائهم واجتهاداتهم ونأنس لها، بل كثيرا ما تعيننا على فهم ديننا، وتنبهنا إلى الكثير مما نغفل عنه، ولا ضير أن نأخذ ما نحتاجه منها، غير أن هذا شيء، والانبهار التام لهم شيء آخر. لقد اجتهدوا في زمانهم وعلينا نحن أن نجتهد في زماننا، لقد أبدعوا لحل مشكلاتهم، وعلينا نحن أن نبدع لحل مشكلاتنا.

---

* باحث ومفكر

فذل

في مسألة الذرة وتصورها عند



أستاذ : محمد حشيشة *

شغلت مسألة الذرة جانبا من الفكر الانساني عند بعض الأقوام منذ أزمان مديدة .فابتدأت حسب بعض المؤرخين من الفكر الهندي ثم أخذت حظا عظيما في الفكر اليوناني ثم انتقلت إلى الفكر الإسلامي بشقيه الكلامي والفلسفي .

أشار عديد المؤرخين أن بداية التفكير في الذرة ومحاولة تحليلها وربطها بالعالم المنظور كان عند الهنود وتحديدا عند البراهمة إذ وضعوا تصورا ذريا للطبيعة حتى أشار بعض المؤرخين أنها انتقلت مباشرة للمسلمين منهم وليس من عند اليونانيين . لكن الغالب على الظن أن هذه المسائل دقق فيه المسلمون من خلال كتب اليونانيين .

وكان التصور الذري اليوناني قد تطور على يد لوقيبوس وديمقريطوس خاصة ثم خطا خطوات متقدمة على يد المدرسة الأبيقورية الذين قالوا أن العالم يتكون من ذرات مادية أزلية متناهية في الصغر لا نهاية لعددها أو عدد انواعها وتتحرك في خلاء لا نهائي.

كانت بلاد اليونان تعج بالفلاسفة الذين حاولوا رسم صور لهذا الكون وتكوينه، وانقسموا بشكل عام الى قسمين، قسم قال بأن الكون يتكون من دقائق صغيرة أولية غير قابلة للإنقسام، أطلق عليها الفيلسوف ديموقريطس اسم (آ توم) وتعني (اللامُنقسم) وتمت ترجمته الى العربية الى (ذرّة) وهي ترجمة لا تفي بالغرض تماماً كون الذرة في اللغة العربية تُحيلنا على الصِغَر وليس على عدم الانقسام، والذرة في العربية هي الصغير من النمل كما ورد عن ابن عباس .

ثم طور الفيلسوف لوسيبيوس هذا المبدأ (الذري) وقال بأن الذرات في هذا الكون لا نهاية لعددها وأنها بأحجام واشكال مختلفة وأن (الفراغ) يفصلها عن بعضها البعض ولا يمكن إدراكها أو حصرها .

وقد قدم أرسطو في كتاب النفس مذهب ديمقريطوس في الذرة ومن خلال كتب أرسطو تعرف المسلمون عن مذهب ديمقريطوس في الجزء الذي لا يتجزأ والجوهر الذي لا ينقسم والمقصود أصغر جزء يمكن أن ينقسم إليه الجسم، فالذرة عند ديمقروطيس هي التي أطلق عليها متكلمو الإسلام الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ .

وتجدر الإشارة إلى أن فكرة الجوهر الفرد الذي لا يتجزأ قد أخذت حظها عند المسلمين بداية من المعتزلة وبالتحديد عند أبي الهذيل العلاف -رحمه الله- وأخذ بها أكثر المعتزلة ثم انتقلت بدورها إلى الأشاعرة والماتردية ،فغالب المتكلمين خلا قلة قليلة جدا قالوا بها .

وكتعريف لها بعجالة يقول أبو المعالي الجويني -رحمه الله- في لمع الأدلة «*الجوهر قد ذكر له حدود شتى غير أننا نقتصر على ثلاث منها فنقول الجوهر المتحيز وقيل الجوهر ما له حجم وقيل الجوهر ما يقبل العرض*» .فالجوهر عند المتكلمين متحيز يقبل بالذات للاشارة الحسية وهو قريب من المفهوم اليوناني للجوهر الفرد القائل بأنه لا يحتمل أن ينكسر أو يهشم ولا يعرض في شيء من أجزاءه اختلاف ،وأما شكله فاختلف المتكلمون فيه فرأى البعض أنه يأخذ الشكل كالمربع وقال به أبو الهذيل لأن الجزء لا يصح ان يلاقي غيره باكثر من سته أمثاله من ستة جهات وذهب أبو البركات البغدادي الأشعري أنه أشبه بالمثلث لأنه أبسط الأشكال المضلعة والمثلث يصح ان تتركب منه الأجزاء بغير تشبيك، ويرى معظم المعتزلة أنه ليس هناك شكل محدد للجوهر فاختلاف العناصر والطبائع يؤدي الى اختلاف شكل الجوهر ونفى الباقلاني من الأشاعرة أيضا الشكل.

أما مساحته فاختلفوا أيضا فيها فذهب بعض معتزلة البصرة وغالب الأشاعرة أن للجواهر مساحة وخالفهم معتزلة بغداد إذ رفضوا ان للجوهر مساحة وحجتهم أن المساحة الحاصلة انما تكون عن اجتماع الأجزاء وتأليفها لا الى نفس الجوهر فالجواهر ليس لها إمتداد ومال النيسابوري في المسائل في الخلاف الى أن للجوهر الفرد مساحة إذ يستحيل في تصور العقل أن يتألف جسم ذو ابعاد ثلاثة من أجزاء لا مساحة لها فلابد أن يكون للجوهر الفرد قسط من المساحة .

أما علاقة الجوهر الفرد بمكونات العالم الطبيعي فهو انه المكون الاساسي ويتكون من عناصر أخرى مشابهة ومتشابكة مع الجوهر الفرد فتعريف العالم عند أصحاب الجوهر الفرد هو كل الموجودات الطبيعية ونتقسم الى جوهر فرد وجسم متألف ومن صفة وهي الاعراض فالموجودات هي جواهر وأجسام وأعراض ولا تخرج عن هذه الثلاثية وعلاقة الجوهر بالعرض علاقة تلازمية خلا بعضهم ممن قال بجواز خلو الجوهر من العرض .

وهنا لا يمكن الحديث في هذا الأمر دون ذكر إبراهيم بن سيار النظام المعتزلي -رحمه الله -الذي خالف معظم المتكلمين القائلين بالجزء الذي لا يتجزأ وهو موافق لفلاسفة اليونان في ذلك في أن الأجرام لا تتناهى في تجزأتها وهو ما أدى الى تكفيره وتضليله سواء من بعض أصحابه أو من الاشاعرة الذين عارضوه ومنهم القلانسي الذي صنف رسائل في تكفيره وهذا من العجب العجاب أن يكفر شخص عن مثل هذا الرأي لكنه عضد من قبل الجاحظ والخياط من أصحابه المعتزلة فقد وافقوه في نفي الجوهر الفرد ،وقد ذكر الأشعري كتابا للنظام اسمه الجزء ما يعني أنه أولى للمسألة اهتماما كبيرا ويروي الأشعري عنه أنه قال: «*الجسم هو الطويل العريض العميق وليس لأجزائه عدد يوقف عليه وأنه لا نصف إلا وله نصف ولا جزءَ إلا وله جزء*».

كما كان هذا رأي الامام ابن حزم ايضا الذي شنع على أصحاب الجوهر الفرد .يقول -رحمه الله- « *فإن كانوا يريدون في أيهما يمكننا التجزئة*

كة ..

د متكلمي وفلاسفة المسلمين

أكثر في الجبل والفردلتين أم في الفردلة الواحدة؟ فهذا ما لا شك فيه أن التجزيء أمكن لنا في الجبل وفي الفردلتين منه في الفردلة الواحدة، لأن الفردلة الواحدة عن قريب تصغر أجزاؤها حتى لا نقدر نحن على قسمتها ويتمادى لنا الأمر في الجبل كثيرا حتى أنه يفنى عمر أحدنا قبل أن يبلغ تجزئته إلى أجزاء تدق عن قسمتنا. وأما قدرة الله عز وجل على قسمة ما عجزنا نحن عن قسمته من ذلك فباقية غير متناهية» . فابن حزم يرى أن الجسم في معناه الأنطولوجي هو واحد صحيح وهو كمية متصلة وليس كمية منفصلة، وبالتالي فلا معنى للسؤال عن أجزاء الجبل ولا عن أجزاء الخردلة ما لم يتجزأ بالفعل.

وبالعود الى إبراهيم النظام يشير الخياط المعتزلي مدافعا عن رأي صاحبه أنه مثلا لا يعني أن النملة والفيل متساويان لأن تجزأتهما غير متناهية وهو مثال الباقلاني الأشعري لأنهما مختلفان في الحجم فالإختلاف حاصل في الحجم فيمكن أن ينقسما كلاهما إلى ما لا نهاية لكن الحجم هو الذي يفرق .وقد قال الخياط عن النظام *«فأما قوله في تفاوت أجزاء الجبل والفردلة فإن ابراهيم يزعم أن الجبل إذا نصِّف بنصفين ونصِّفت الفردلة بنصفين فنصف الجبل أكبر من نصفي الفردلة، وكذلك إن قُسّما أرباعا وأخماسا وأسراسا، ثم كذلك أجزاؤهما إذا جُزئا أبدا على هذا السبيل كان كل جزء من الجبل أكبر من كل جزء من الفردلة وجميع أجزائهما متناه في مساحته وزرعه»* ،فإبراهيم النظام يقر بمحدودية الكمية والعدد لأي من موجودات العالم صغيرة كانت أم كبيرة إلا أنه لا يقبل بحد الوهم عن التقسيم،وهذا سبب تضليل المتكلمين للنظام لأن نفي القول بالجزء الذي لا يتجزأ لربما يبعث على القول في ظنهم بأنه وغيره قالوا بلا نهاية الموجودات وهذا مما يُناقض مبدأ من مبادئ المتكلمين وهو القول بمحدودية العالم في الكمية والعدد لأن اللامحدود الأوحد هو الله.

و الذي ذهب إليه النظام وابن حزم هو رأي الفلاسفة أيضا الذين رفضوا أن الجوهر يتناهى ثم هم ميزوا بين فكرة الإنقسام بالفعل الى أجزاء لا نهاية لها وبين فكرة الإنقسام بحسب الاحتمال والامكان وهو ما يعبر عنه الانقسام بالقوة فاجازاوا الثانية الى ما لا نهاية. فعندهم لا تقف القسمة الى حد فكل جزء مهما تناهى في الصغر ينقسم بدوره وهو الإنقسام الحاصل في الوهم لا بالفعل وهذا ما قاله ابن سينا لأبو الريحان البيروني في مناظرة معه حول الذرة وهي الثانية في التاريخ الاسلامي بعد مناظرة العلاف والنظام رحمهما الله حول الذرة .

يقول ابن سينا *«يجب أن تعلم بأن الجسم يتجزأ الى ما لا نهاية ليس يعني بأنه يتجزأ أبدا بالفعل بل يعني أن كل جزء منه له في ذاته وسط و طرفان وهذه الأجزاء منقسمة بالفعل وبعض الأجزاء وإن كانت في ذاتها لها وسط ومنقسمة فليس يقبل لصغره الانقسام وهذه الأجزاء منقسمة بالقوة وفي ذاته فمن قال أن الجسم يمكن أن يتجزأ أبدا بالفعل لزمه هذا الاعتراض»*. فالجسم عند فلاسفة الإسلام إذا شيء واحد متصل يقبل القسمة بالقوة الى ما لا يتناهى وهو مذهب أرسطو في الحقيقة.

بقي أن نشير بعد هذه اللمحة الموجزة أن الفيزيائيين في حقل فيزياء الكم اليوم بعد قرون من حديث هؤلاء العلماء الأفذاذ و بعد السؤال الملح وهو هل أننا لا نستطيع تقسيم الذرات الى جسيمات أولية؟ وهذا السؤال غير دقيق في ميكانيكا الكم، فلا يوجد ذرات وجسيمات أولية مادية كما نفهمها تقليدياً، وإنما يوجد علائق وأنماط احتمالية لهذه العلائق المتبادلة، ولا وجود لوحدات مستقلة وإنما اتصال علائقي، وكأنه نسيج في عمق هذا الكون وليس كوحدات فيزيائية كما هو الحال في مثال الفيل والنملة. وما يُحيط بنواة الذرة ليست جسيمات مادية وانما دفقات احتمالية (كمّات) تشبه تلك الموجات التي تنتج عن اهتزاز حبل مربوط بالحائط ونقوم بتحريكه من الطرف الآخر. وكمثال شبيه ومقرب أيضا على هذه الدفقات الجسيمية وهي عملية تصادم سيارتين متجهتين باتجاه بعضهما،ماذا ستكون النتيجة؟ حطام السيارتين وقطعهما المتناثرة هنا وهناك، وهذا بالضبط يقام به في مسارع نووي بعملية تصادم بين بروتونين،فما سينتج عن التصادم ليس هو قطع البروتونين المتناثرة!.وانما سينتج عنهما جسيمات أولية أكثر عدداً من البروتونين. ففي إحدى التجارب نتج عن تصادم البروتونين 16 جسيماً جديداً ليست أصغر من البروتونين وإنما تعادلها من ناحية الكتلة. ولتقريب ذلك يدخل هنا قانون آينشتاين: (الطاقة = الكتلة مضروبة في مربع سرعة الضوء). فعند تسريع البروتونين الى سرعة قريبة من سرعة الضوء، اكتسب كل منهما طاقة هائلة جداً، وفي لحظة التصادم تحولت كل هذه الطاقة الى «كتل» جديدة، أي 16 جسيماً جديداً. وليس هذه انها خُلقت من عدم بل تحولت الطاقة الى مادة، فالجسيمات الأولية في حالة فناء وولادة مستمرة، فلا وجود للجوهر المادي، بل للتحول من شكل الى آخر...

وهذا قد يحيلنا في النهاية إلى استنتاج هام ، وهو أن فهم النظام والخياط والجاحظ من المعتزلة وابن حزم وفلاسفة المسلمين كان أكثر عمقا وأكثر ذكاء واستباقية من فهم المتكلمين ،فكان سابقا لزمانه إذا ما قارناه بحقل ميكانيكا الكم اليوم وعلى ضوء سلوك الجسيمات الأولية وتحويل أي مادة مهما تناهى صغرها إلى طاقة وعلى ضوء انقسام الذرة الى بروتونات والكترونات ونوترونات وبدورها الى كواركات وهكذا ....

****

-التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي /د:منى احمد ابو زيد .

-مأساة العقل في الإسلام /محمد الكرخي

-الذرات في التراث الاسلامي /جريدة الرياض

-مشكلة الذرة الجوهر الفرد عند متكلمي وفلاسفة الإسلام في العصر الوسيط /د .علي صافي

---

* باحث ومفكر

الدرس الأول في علم الكلام

قد يؤثر اظهار الاسم عوضا عن الضمير لفائدة بلاغية وأهمها تقوية الشيء المذكور



أستاذ : ناجح سلهب*

ليس الغرض (الهدف) من هذه الدورة هو صناعة دارس لتاريخ علم الكلام أو الفلسفة, وإنّما غرضنا هو صناعة المُتكلِّم (من يستطيع تحصيل الأدلة وفحصها)؛ ولذلك قمت بعدة تحديثات تتوافق مع المُستجدّات المعرفية في نظرية المعرفة وفلسفة العقل وفلسفة العلوم مع الاحتفاظ بالأصالة حتى يمكننا فهم القديم والحديث وبناء علم يفيد المستقبل أيضاً.

ودراستنا لهذا العلم ستكون مُستندة إلى التعريف التالي لعلم الكلام : « *و هو العلم الذي يبحث في الدليل : في معنى الدليل وكيف يكتسب الدليل ثقتنا وإلى أي شيء يُشير الدليل* »

حيث توجّب علي مراعاة الحيادية والموضوعية؛ فكدارس يحتاج إلى أدوات بحثية لفحص أدلة وجود الله وإرسال الأنبياء, وصحة رسالاتهم وغيرها من العلوم الطبيعية وغيرها, لأن التعريف الذي يقول أن «*علم الكلام هو العلم الذي يدرس المهج التي تنصر العقائد والدين*» يُعتبر بهذا المنظور مُصادرة على المطلوب (وضع النتيجة مُقدّمة).

لماذا سُمي علم الكلام بهذا الاسم

هناك عدة فرضيات وُضعت لتفسير أصل هذه التسمية وسوف اختار منها ما يناسب طبيعة دراستنا هنا, وهي أنّ عنوان مواضيعه ومباحثه كان قولهم : الكلام في كذا.

أمثلة :

1 الكلام في وجود الله .

2 الكلام في النبوات .

3 الكلام في العلم.

و "الكلام" بهذا الوضع هو مقابل للاحقة الإنجليزية -logy ذات الأصول اليونانية والتي تعني الدراسة التي تتعلق بفرع معين من فروع الدراسات, ومن الطريف أن تعلم أن الجذور اليونانية التي أُقتبسَت منها هذه اللاحقة تفيد المقالة أو الكلام أيضا.

وأهمية هذا العلم عظيمة جدا وتتمثّل في مدى أهمية الحصول على الأدلة وفحصها ومعرفة الصواب والخطأ في كل ما يعتمد الدليل مُستندا له.

وسوف يتمكّن الدارس من البحث في حقيقة أي مسألة أو علم يرغبه. بل أعد الدارس المتعمّق في هذا العلم معنا أن يمنحه هذا العلم القدرة على تعلم أي علم يرغبه في ثلث المدّة التي تتطلّب الطالب العادي, وحتى أن يتعلم لغة جديدة في شهر واحد فقط (بشرط التفرّغ لهذا) والكثير جدا.

الكلام في معنى العقل

العقل في العربية كما يورده صاحب معجم المقاييس (مقاييس اللغة) لابن فارس :

"عقل : العين والقاف واللام أصلٌ واحد منقاس مطرد, يدلُّ عُظْمُه على حُبْسة في الشَّيء أو ما يقارب الحُبْسة. من ذلك العَقْل,وهو الحابس عن ذَميم القَول والفِعل. قال الخليل: العَقل: نقيض الجهل. يقال عَقَل يعقِل عَقْلا, إذا عَرَفَ ما كان يجهله قبل, أو انزجَر عمّا كان يفعلُه"

*أما معنى العقل فهو القُدرة النفسية التي تُمكّنك من تحصيل المعاني والعلوم.

(لا شك أنّ العقل عندي يعني معانٍ أخرى لها علاقة بالسلوك والتّكيّف, ولكن اختار ما يهم تركيزنا في معرفة معنى الدليل وكيفية الحصول عليه ومِن أين يستمد الدليل ثقة الناس به)

وهذا العقل يقوم بوظيفتين أساسيّتين :

1 منح الهُويّات ؛

العقل يمنح الهُويّات للأشياء والأحداث المختلفة بشكل يُمكّن النفس العاقلة من التمييز بين الأشياء المختلفة؛ فمعنى اللون الأزرق غير اللون الأحمر, ومعنى اللذّة غير معنى الألم, وزيد غير عمرو وهكذا.

*والمعنى: هو حالة خاصّة تشعر بها النفس العاقلة.

فأنت عندما تُدرِك معنى اللون الأخضر؛ فأنت تختبر نفسياً حالة شعورية خاصّة. وعندما تعرف معنى الخوف فأنت تتعامل نفسياً مع حالة شعورية خاصّة أخرى وهكذا.

2 منح العلاقات:

حيث يقوم العقل بالجمع بين المعاني المختلفة استنادا إلى علاقات مُحدّدة (وهذا الوظيفة قائمة على معرفة المعنى الذي تشترك فيه عدة معاني مختلفة أو المعنى الذي تتشابه فيه عدة معاني مختلفة).

أمثلة:

1- يقوم العقل بالجمع بين معنى الأحمر ومعنى الأزرق ومعنى الأخضر على أنها « معاني حسيّة بصرية» (حسية أي تمّ تحصيلها عن طريق أدوات الحسّ).

2 – هذه التفاحة حمراء (هذه التفاحة تحمل اللون الأحمر), فهنا قد جمعنا معنى اللون الأحمر مع معنى الثمرة.

وبهذا يظهر بشكل واضح أنّ عمل العقل يعتمد على خاصّيتين متضادتين وهما:

-التفريق (حيث يقوم العقل بالتمييز بين المعاني وفصل المعاني عن موضوعاتها وعن بعضها البعض)

فعلى سبيل المثال : أنت لن تجد اللون الأحمر في الواقع الخارجي في غير موضوع يحمل اللون الأحمر؛ فتجد إشارة مرورية تحمل اللون الأحمر, وتجد حائطاً يحمل اللون الأحمر وتجد حبّة طماطم تحمل اللون الأحمر وهكذا (أما القدرة على عزل هذا المعنى واستخلاصه وحصوله مُستقلاً عن الموضوعات التي تتضمّنه فهي خاصّية عقلية.

-التجميع (حيث يقوم العقل بضمّ المعاني إلى بعضها البعض)

مثلاً : تستطيع أن تجمع أي لون تدركه مع صورة حائط فيكون حائطا أزرقا أو حائطا أخضرا أو حائطا أصفرا وهكذا .

* وبهذا نستطيع أن نرى أنّ العقل يستطيع معرفة أوجه التشابه أو التماثل بين المعاني والأشياء والأحداث, كما أنّه يستطيع معرفة أوجه الاختلاف والافتراق بين المعاني والأشياء والأحداث.

---

* باحث ومفكر معتزلي

الصدقـــــــات ..
والمجتمع المدني في التاريخ.

الأكثرية الساحقة من المعاصرين ممن سمعتهم يناقشون الإسلام انطلاقاً من مفهوم التنوير، يتكلمون اليوم وكأنه لم يكن في التاريخ الإسلامي غير حكام وفقهاء وشعب جاهل. يبدو أن هؤلاء لا يعرفون أنه كان هنا



أستاذ: معتصم الحسين*

أبدأ بالقول بأن من يصدمه ما ورد من إشارة إلى بعض الحقائق فليرجع الى المصادر أدناه مباشرة.

لا يوجد أمة في العالم نجحت في تطوير نظام سياسي مقبول من قبل شعب لايملك مؤسسات ومنظمات مدنية.

الأكثرية الساحقة من المعاصرين ممن سمعتهم يناقشون الإسلام انطلاقاً من مفهوم التنوير، يتكلمون اليوم وكأنه لم يكن في التاريخ الإسلامي غير حكام وفقهاء وشعب جاهل.

يبدو أن هؤلاء لا يعرفون أنه كان هناك مؤسسات مدنية واقتصادية واجتماعية قامت على أكتافها المجتمعات الإسلامية بشكل أفضل بكثير من الذل الذي تعيش فيه المجتمعات الإسلامية اليوم. إن أخبار السلاطين والأمراء والأحداث السياسية الخاصة بحقبة معينة من الزمن تتصدر كتب التاريخ، وتختفي خلف هذه الواجهة أخبار مهمة عن دور القوى المدنية المنبثقة من صميم ذلك المجتمع، والتي كانت تعمل آنذاك من أجل الحق والعدل بعيدا عن الأنظار ،هناك من الباحثين من استخرج دراسات مهمة في هذا الموضوع بالرجوع إلى سجلات المحاكم والأوقاف والمدارس. تثبت هذه الدراسات أن المحاكم والأوقاف كانت هيئات مستقلة تتجمهر حولها أكثر القوى المستقلة عن الحاكم وجماعته.

وسوف نشير في هذا المقال إلى الدور المهم الذي لعبته الأوقاف في إنماء المجتمع قبل أن تصبح جزءاً من منظومة الدولة، تتأثر بفسادها أو صلاحها وتفقد علاقة الشعب بها. يحدثنا هؤلاء الباحثون عن كيفية ظهور الأوقاف، وأنها قد نشات من ثقافة الصدقات وتطورت إلى عمل مؤسساتي لدرجة أنها كانت أكبر في قيمتها الاقتصادية مما يعادل قيمة النشاطات التجارية في أي بلد إسلامي، لم تختفي الأوقاف مع أفول العصر الذهبي للاسلام، وإنما بقيت محوراً مدنياً مؤسساتياً تحمل على كاهلها أكثر أعباء المجتمع، وتشير الدراسات إلى أن مؤسسات الأوقاف كانت تملك سبعين بالمائة من مجموع العقارات العامة والأراضي الصالحة للاستعمال مقابل ثلاثين بالمائة فقط للدولة العثمانية - برغم ما عرف عن هذه الدولة من تسلط -

وكانت مؤسسات الأوقاف هي التي تنفق الأموال على بناء المدارس والجامعات والمحاكم والبنى التحتية كشبكات جر المياه وبناء الجسور والطرقات وغيرها، وكانت الأوقاف تموَّل بشكل رئيسي من أموال الصدقات والميراث، مما مكنّها من الاستقلال عن نظام الحكم والسياسة،لقد كانت ثقافة الصدقات واسعة الانتشار بين العامّة بشكل لا يمكن تصوره اليوم، حيث كان الكثيرون يرغبون بترك صدقات جارية بعد وفاتهم، ابتغاء القرب من الله وإيماناً منهم بأن ذلك العمل يجلب توفيق الله لأبنائهم وذرّيّاتهم من خلفهم.

إن فقه الميراث الإسلامي يمنع المورث من توريث جميع ما يملك من أموال لوريث واحد فقط، لكن البعض كان يفضل أن يبقى عمله الخيري في يد ولد من أولاده، وبالتالي كان يؤلف وقفاً ويَكِلُ إدارته إلى أحد أبنائه الذي كان يحصل على راتب من الأوقاف شرط أن تصرف باقي أموال الوقف على المجتمع بإشراف قاضٍ يضمن ذلك،كان الأمراء والحكام معتادين على عدم التدخل مباشرة في الوقف لِما كان الوقف يملكه من شعبية مرتبطة بمفاهيم دينية،وقد كانت الأوقاف وسيلة لكثيرين ممن أرادوا أن يعملوا لخير المجتمع بعيداً عن التورط في الفساد، ولم يتمكن الحكام من إفساد الأوقاف كما أفسدوا السياسة العامة حتى لجأوا أخيراً إلى حيلة من حيل الاستعمار فتحولت الأوقاف إلى مؤسسة حكومية.

إن ثقافة الضرائب المتأصلة في النظام الاقتصادي للدول الغربية لها جذور تعود إلى الدولة الرومانية، ومن يفهم ثقافة الصدقات في التاريخ الإسلامي سيدرك حتماً سر عدم وجود ثقافة ضرائب ضخمة في الإسلام،لقد أرادت الدولة العربية الحديثة تمويل النشاطات الخيرية عن طريق خلق نظام ضرائبي يحل محل دفع الصدقات تأسيّا بالدول الغربية، فخسرنا بذلك مؤسسات مدنية يدفع إليها الناس الفائض من أموالهم لتنشط بذلك الأعمال الخيرية دون أن نحصل على نظام بديل. وبحسب الدراسات فإن النساء كُنَّ أكثر من يدير هذه المؤسسات، إلا أنه لا مجال للحديث عن هذا إلا في مقال منفصل .

****

الأبحاث والمصادر التي اعتمدت عليها في هذا المقال:

Residential versus Community Care;The Role of Institutions in Welfare Provision; Jack .Raymond

The Anthropology of Justice: Law as Culture In Islamic Society: Lawrence Rosen Morality Tales; Law and gender in the Ottoman Court Of Aintab. Leslie Pierce

---

* باحث ومفكر

مفهوم مقاص



أستاذ :محمد احميميد*

كثر الحديث في هذا العصر عن مقاصد الشريعة وتأويلاتها وكيف يمكن التعامل مع نصوص الشريعة وتنزيلاتها على الواقع. وهذا تعريف مختصر وإجمالي لعلم مقاصد الشريعة وتاريخه.

- أولا : تعريف مقاصد الشريع

- لغة:

المقاصد من «القصد: استقامة الطريق. قَصَد يقصد قصداً، فهو قاصِد. وقوله تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّـهِ قَصْدُ السَّبِيلِ﴾[سورة النحل، الآية:9]، أي على الله تَبْيِينُ الطريق المستقيم، والدعاء إليه بالحجج والبراهين الواضحة؛ ﴿وَمِنْهَا جَائِرٌ﴾ [سورة النحل، الآية:9]، أي ومنها طريق غير قاصد. وطريق قاصد: سهل مستقيم. وسفر قالصد: سهل قريب...والقصد: العدل.»[1]

وكذلك «القصد: استقامة الطريق، والاعتماد، والأَمُّ، قَصَدَه، وله، وإليه، يقصده»[2]

وأيضا قصد – (القصد) إتيان الشئ وبابُه ضَرَب تقول (قَصَدَهُ) وقَصَدَ له وقَصَدَ إليه كله بمعنى واحد. و(قَصَدَ) قصْدَه أي نحا نحوه»[3].

- اصطلاحا:

في الاصطلاح فإنه «لم يوجد عند العلماء الأوائل تعريف واضح أو محدد أو دقيق لمقاصد الشريعة، وإنما وجدت كلمات وجُمل لها تعلق ببعض أنواعها وأقسامها، وببعض تعابيرها ومرادفاتها، وبأمثلتها وتطبيقاتها، وبحجيتها وحقيتها.

فقد ذكروا الكليات المقاصدية الخمس (حفظ الدين والنفس والعقل والنسل أو النسب والمال) وذكروا المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية. وذكروا بعض الحكم والأسرار والعلل المتصلة بأحكامها وأدلتها»[4]، و«المراد بمقاصد الشريعة الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها»[5].

وكذلك فمقاصد الشريعة – أو مقاصد الشارع - هي المعاني والغايات والآثار والنتائج، التي يتعلق بها الخطاب الشرعي، ويريد من المكلفين السعي والوصول إليه»[6]، وهي: «الغايات التي تهدف إليها النصوص من الأوامر والنواهي والإباحات، وتسعى الأحكام الجزئية إلى تحقيقها في حياة المكلفين، أفرادا وأسرا وجماعات وأمة»[7].

والمقاصد التي ينظر فيها قسمان:

أحدهما يرجع إلى قصد الشارع.

والآخر يرجع إلى قصد المكلف.

فالأول يعتبر من جهة قصد الشارع في وضع الشريعة، ومن قصده في وضعها للإفهام، ومن جهة قصده في وضعها للتكليف بمقتضاها، ومن جهة قصده في دخول المكلف تحت حكمها؛فهذه أربعة أنواع».[8]

وتكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام:

أحدها: أن تكون ضرورية.

والثاني: أن تكون حاجية.

والثالث: أن تكون تحسينية.»[9]

هذا «ومجموع الضروريات خمسة، وهي: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل، وقد قالوا: إنها مراعاة في كل ملة»[10]، كما قال الغزالي: «وتحريم تفويت هذه الأصول الخمسة والزّجر عنها، يستحيل أن لا تشتمل عليه ملة من الملل، ولا شريعة أريد بها إصلاحُ الخلق»[11].

- ثانيا : تاريخ المقاصد

إن الفكر المقاصدي بدأ مع الصحابة رضي الله عنهم، فقد كانوا يتعاملون مع روح الشريعة مقاصديا، إلا أنهم لم يكونوا يتعاطون مع ذلك كعلم مدون، وإنما كعمل وممارسة دعا إليها إجتهادهم في الأحكام، ولم يبدأ النظر في المقاصد بمعناه العلمي المتعارف عليه إلا في القرن الرابع فما فوق، فبدأ بذلك مع ثلة من العلماء أذكرهم حسب الترتيب الزماني:

- في القرن الرابع:

إذ أننا «في القرن الرابع نجد الحكيم الترمذي- وهو غير الترمذي المحدث- هذا ترمذي آخر أيضاً مشهور، وكان فقيهاً وحكيماً- الحكيم تعني تقريباً الفيلسوف- وكان صوفيًّا، وكان فقيها. هذه هي أبرز صفاته العلمية. وله عدة كتب تنم عن اهتمام مكثف بمقاصد الشريعة؛ وأبرز ذلك كتابه الذي سماه «الصلاة ومقاصدها»، وهو كتاب كامل في مقاصد الصلاة.».[12]

ثم تلاه بعد ذلك كل من:

أبو الحسن العمري: أيضا كان له اهتمام بالفلسفة بالإضافة إلى علم الكلام والتشريع...

ابن بابويه القمي: المعروف بالشيخ الصدوق، وهو شيعي إمامي؛ له كتاب «علل الشرائع»وهو مطبوع...

أبو بكر الشاشي: وهو أصولي وفقيه شافعي... وأشهر كتبه «محاسن الشريعة» وهو مطبوع منشور...».[13]

- في القرن الخامس وبعده:

«وأما في القرن الخامس فقد انتقلت حركة الاهتمام بالمقاصد والكتابة فيها من طور التعليلات الجزئية والتفصيلية إلى طور التأصيل والتنظير للمقاصد بصفة عامة وإجمالية، مما أثمر فيما بعد ما نعرفه اليوم من مقاصد ومصطلحات وتقسيمات وضروريات خمس، وغير ذلك»[14].

وكثير من المصطلحات المعروفة اليوم في التعبير عن مقاصد الشريعة ترجع إلى الجويني، ويرجع الفضل إليه في وضعها وبثها»[15]، والتقسيم الثلاثي (الضروريات والحاجيات والتحسينيات) للشريعة بدأ معه.

ثم جاء الغزالي، وهو شافعي المذهب، فتوسع في مباحث المقاصد بكتاب «المستصفى»، وتناول الكليات الخمس الضرورية، وجعلها أصلا للمقاصد كلها»[16] و«ظهر بعد ذلك عز الدين بن عبد السلام فألف كتاب «القواعد»، سار فيه على المنهج الذي اختطه الغزالي في المستصفى، وكان شافعي المذهب مثله، وقد جعل الأحكام قسمين باعتبار النظر المصلحي: عبادات ومعاملات. أما العبادات فإنها أحكام تعبدية يجب العمل بها على ما رسمه الشارع لها، دون النظر في تعليلها بعلة عقلية.

وأما المعاملات فإنه يمكن للعقل إدراك عللها وأسبابها لأنها مبنية على مصالح العباد» [17].

ثم جاء بعد العز بن عبد السلام نجم الدين الطوفي الحنبلي فركز اهتمامه على ما سماه بالمصالح الشرعية، وحصر فيها المقاصد كلها، وأسرف في اعتبار المصلحة حتى زعم وجوب تقديمها على النص والإجماع، وصنف في مذهبه هذا رسالته المشهورة التي سماها «المصالح المرسلة»، وهو لايعني بها المصالح المرسلة على نحو ما عند مالك»[18] و«بعد هؤلاء جميعا ظهر أبو إسحاق الشاطبي فخصص الجزء الثاني من كتاب الموافقات لعلوم المقاصد»[19].

ولم يكن الشاطبي أول من ابتكر علم المقاصد وإنما الشاطبي هو أنه اتى إلى أفكار المتقدمين

د الشريعة

في المقاصد فجمعها وزادها بياناً وزادها توضيحاً واستدل لها وبنى عليها فروعاً وقواعد»[20].

- المقاصد في العصر الحديث

في العصر الحديث وفي مطلع القرن الثالث عشر الهجري طبع كتاب «الموافقات»، أي: قبل قرن وربع قرن من الآن. طبع في تونس أولى طبعاته سنة 1302 ه. فكانت هذه هي الولادة الثانية للشاطبي وكتابه وفكره، وكانت هي البداية والانطلاقة للفكر المقاصدي الحديث والمعاصر»[21].

وفي المشرق تلقفه الشيخ محمد عبده، وكان قد زار تونس في هذا الوقت، فصار يحث على قراءة الكتاب ونشره. وكان من أثر ذلك قيام تلميذه الشيخ عبد الله دراز بنشر كتاب «الموافقات» في مصر، وقيام تلميذه الآخر رشيد رضا بنشر كتاب «الاعتصام». ومن مصر انتشر الكتابان وشاع تداولهما في عدد من الأقطار العربية»[22]. وكذلك في المغرب كان الأثر المباشر لطباعة هذا الكتاب وصوله إلى المغرب، هو أن أحد علمائه أخذه، وبطريقته وطريقة عصره، قام بنظمه، وهو الشيخ ماء العينين محمد فاضل بن مامين. وسمى منظومته «مواقف الموافقات». ثم قام بشرح النظم في كتاب آخر سماه «المرافق على الموافق». وطبع في حياته سنة 1324 ه»[23].

- ثالثا : تعليل أحكام الشريعة

- تعريف العلة:

العلة: «هي وصف في الأصل بُني عليه حُكمه ويعرف به وجود هذا الحكم في الفرع...وتسمى العلة: مناط الحكم، وسبب أمارته»[24] و«كذلك عبروا عن مقصود الشرع بالعلة والعلل. فالعلة- في كثير من الاستعمالات- تساوي المقصد، والعلل تساوي المقاصد»[25].

ثم كذلك استعملت كلمة الأسرار، أسرار الشريعة، أو أسرار التشريع، أو السر في هذا الحكم كذا»[26]، وقد «بحث العلماء في العليل، ولم يخلُ عصر من عصور الإسلام عن الكلام فيه، سواء في ذلك عصور الاجتهاد والتقليد: إلا أن أهل الاجتهاد بحثوا فيه بحثاً عمليا، واهل التقليد بحثوه بحثا نظريا»[27]، ثم «إن الأعمال بالنيات، والمقاصدَ معتبرةٌ في التصرفات من العبادات والعادات، والأدلة على هذا المعنى لا تنحصر»[28] ويجب أن يكون قصد المكلف موازيا لقصد الشارع، فقد قصد الشارع من المكلف أن يكون قصدُه في العمل موافقاً لقصده في التشريع»[29] وذلك أن الشريعة كما قال الشاطبي إنها «موضوعة لمصالح العباد على الإطلاق والعموم، والمطلوبُ من المكلف أن يجري على ذلك في أفعاله، وان لا يَقصد خلافَ ما قصد الشارع»[30]، وأن قصد الشارع المحافظة على الضروريات وما رجع إليها من الحاجيات والتحسينيات، وهو عين ما كلف به العبد؛ فلا بد أن يكون مطلوباً بالقصد إلى ذلك»[31] ثم إنه «إذا حققنا تفصيل المقاصد الشرعية بالنسبة إلى المكلف وجدناها ترجع إلى ما ذكر في كتاب الأحكام»[32]، وفيها أن الأحكام الخمسة إنما تتعلق بالأفعال والتروك بالمقاصد. وكذلك «العلل الشرعية أمارات للأحكام، وعلامات لها...وأيضاً: فإن علل الأحكام إنما تستخرج للقياس بها على المنصوص، وكل علة لا يقع بها قياس فليست بعلة، فلا معنى لها إذن»[33] و«أن العلة الشرعية أمارة على الحكم في الفرع، ووجودها في موضع من غير حكم لا يخرجها عن كونها أمارة؛ فإنه ليس من شرط كون الأمارة أمارة على شئ أن يكون ذلك الشئ ملازما لها دائماً بدليل وجود جميع الأمارات الشرعية على إثبات الأحكام، وإن لم تكن الأحكام ملازمة لها قبل ورود الشرع»[34]، وقد جعلوا للمقاصد غاية واحدة فقط ومن ذلك قول البوطي: «هذه الأمور الخمسة لا بد من اعتبارها. وهي أن هذه الأمور وسيلة إلى تحقيق غاية كلية واحدة، هي أن يكون المكلفون عبيدا لله في التصرف والاختيار، كما هم عبيد له بالخلق والاضطرا»[35]، بينما الأصل أن للمقاصد ثلاث غايات كلية كبرى وهي: الاستخلاف وعمارة الأرض وعبادة الله، ثم إن مقاصد الشريعة نفسها هي معرفة بشرية نتجت عن استخلاص لأفكار وقيم ومبادئ من وعاء «المعلومات» والجزئيات» المتناثرة عن الشريعة وأحكامها ونصوصها، حيث صيغت هذه المعلومات في هذه المعاني المقاصدية الكلية»[36]، ومن خلال هذا يمكن القول إنه لا بد من فتح باب الاجتهاد المقاصدي والنظر إلى المقاصد نظرة كونية من أجل خدمة الإنسان وحياته، فالشريعة جاءت لتحقيق كمال الإنسان والدفع به نحو تحصيل سعادته في الدنيا من جهة الاستخلاف والعمران، وفي الآخرة من جهة عبادة الله.

هذه نبذة عن علم مقاصد الشريعة؛ ولمن أراد الاستزادة والتعمق فيه فليعد إلى الكتب التي دونت في المقاصد القديمة منها والحديثة.

****

1 لسان العرب لابن منظور، ص: 3642.

2 القاموس المحيط للفيروز آبادي، ص: 1328.

3 مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، مكتبة لبنان- بيروت، س ط: 1986، ص: 224.

4 علم المقاصد الشرعية، نور الدين الخادمي، مكتبة العبيكان، ط:1، س ط: 1421ه2001-م، ص: 15.

5 مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علال الفاسي، دار الغرب الإسلامي، س ط : 1993، ص: 7.

6 مدخل إلى مقاصد الشريعة، أحمد الريسوني، دار الكلمة، ط:1، س ط: 1434ه2013-م، ص: 9.

7 دراسة في فقه مقاصد الشريعة، يوسف القرضاوي، دار الشروق، ط:3، س ط: 2008، ص: 20.

8 الموافقات، أبو اسحاق الشاطبي، دار ابن عفان، ط:1، س ط: 1417ه1997-م، ج:2، ص: -7 8.

9 المصدر نفسه، ص: 17.

10 المصدر نفسه، ص: 20.

11 المستصفى من علم الأصول، تحقيق محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، س ط: 1417ه- 1997م، ج:1، ص: 417.

12 محاضرات في مقاصد الشريعة، أحمد الريسوني، دار الكلمة، ط:2، س ط: 1434ه2013-م ، ص: 62.

13 المصدر نفسه، ص: -64 66.

14 المصدر نفسه، ص: 68.

15 المصدر نفسه، ص: 70.

16 الشاطبي ومقاصد الشريعة، حمادي العبيدي، دار قتيبة، ط:1، س ط: 1412ه1992-م، ص: 135.

17 المصدر نفسه، ص: -135 136.

18 المصدر نفسه، ص: 136.

19 المصدر نفسه، ص: 137.

20 محاضرات في مقاصد الشريعة، أحمد الريسوني، ص: -88 89.

21 المصدر نفسه، ص: 92.

22 المصدر نفسه، ص: -92 93.

23 المصدر نفسه، ص: 93.

24 علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، ص: 56.

25 محاضرات في مقاصد الشريعة، ص: 24.

26 المصدر نفسه، ص: 26.

27 تعليل الأحكام، محمد مصطفى شلبي، مطبعة الأزهر، س ط: 1947م، ص: 12.

28 الموافقات، الشاطبي، ج:3، ص: 7.

29 المصدر نفسه، ج:3 ، ص: 23.

30 المصدر نفسه، ص : -23 24.

31 المصدر نفسه، ص: 24.

32 المصدر نفسه، ص: 26.

33 الفصول في أصول الفقه، أحمد بن علي الجصاص، تحقيق: عجيل جاسم النشمي، ط:2، س ط: 1414ه1994-م، ج:4، ص: -138 139.

34 الإحكام في أصول الأحكام، علي بن محمد الآمدي، دار الصميعي، ط:1، س ط: 1424ه2003-م، ج :3، ص: 284.

35 ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، محمد سعيد رمضان البوطي، مؤسسة الرسالة، ط:2، دون ذكر سنة الطبع، ص: 121.

36 الجتهاد المقاصدي من التصور الأصولي إلى التنزيل العملي، جاسر عودة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت-لبنان، ط

---

* باحث ومفكر معتزلي

الديالكتية الإسلامية

التناقض الذي يكمن في صميم تراثنا العربي و الإسلامي . يمثل إحدى طرفي هذا التناقض فيلسوف قرطبة العظيم «ابن رشد» وعلى الطرف الأخر وعلى النقيض من ابن رشد بطبيعة الحال الفقيه «ابن تيمية»



أستاذ : حسام المنفي*

الديالكتيك أو الجدل «بالمفهوم الهيجلي» : معناه أن ثمة متناقضات متصارعة ، وأن هذه المتناقضات إفرازات ذاتية ، أن أية ظاهرة تفرز نقيضها . وينسحب هذا المعنى أيضا على عالم الفكر ، بمعنى أن أي فكرة تحمل في ذاتها عوامل نفيها ، أي أنها تتضمن في جوهرها فكرة أخرى مناقضة ومخالفة لها . والديالكتيك بهذا المعنى يسير في ثلاثة مراحل . أولا «الموضوع» أو «الفكرة» . ثانيا «نقيض الموضوع» أو «الدعوة المضادة» . ثالثا « مركب الموضوع» أو «المؤلف من الدعوة والدعوة المضادة» . ولنأخذ إذن من « فكرة الوجود» مثالا ربما تعيننا على فهم هذا المنطق . كأن نقول مثلا «إن الوجود موجود» ولكننا لا نلبث أن ننكر هذه الحقيقة فنقول «إن الوجود غير موجود» بمعنى أن العدم يكمن في ذات الوجود ، أو أن الموت يكمن في جوهر الحياة ، أو بمعنى أخر يمكن أن نقول: أن الحياة من حيث هي كذلك تحمل في ذاتها بذور الموت . ثم ينتهي بنا الأمر إلى سلب تلك الحقيقة الإنكارية فنقرر أن «الوجود هو الصيرورة « ، على اعتبار أن الصيرورة مزيج من الوجود واللاوجود . يقول الدكتور زكريا إبراهيم « أن الشيء _ في نظر هيجل _ ليس كائنا في ذاته فحسب ، وإنما أيضا مغاير لذاته (أو مباين لذاته) ، ما دام يحمل في صميمه مبدأ نقضه أو سلبه» ويقول هيجل « إن التناقض هو مبدأ كل حركة وكل حياة ، وكل تأثير فعال في عالم الواقع» (انظر الفصل الثالث _المنهج الجدلي_ من كتاب _ هيجل أو المثالية المطلقة _ للدكتور زكريا إبراهيم) . ولكن يجدر بنا بعد هذه النظرة العابرة التي ألقيناها على مفهوم الجدل أو الديالكتيك عند هيجل ، يجدر بنا أن نتسائل .

ما هي تلك العلاقة التي تربط بين مفهوم الديالكتيك والعالم الإسلامي ؟ كما هو واضح في عنوان المقال . أو بعبارة أدق يمكننا أن نتسائل ونقول : ما التناقض الكامن في العالم الإسلامي ؟ وأظن أن الجواب على هذا السؤال يكمن في صفحات كتاب «زمن الأصولية» للفيلسوف المصري الكبير د. مراد وهبة ، وبصفة خاصة في الفصل (20) وفي الفصل (37) . حيث يكشف لنا د. مراد وهبة «مستعينا بنفس المنهج الديالكتيكي الذي أشرنا إليه في مقدمة هذا المقال» عن التناقض الذي يكمن في صميم تراثنا العربي و الإسلامي . يمثل إحدى طرفي هذا التناقض فيلسوف قرطبة العظيم «ابن رشد» وعلى الطرف الأخر وعلى النقيض من ابن رشد بطبيعة الحال الفقيه «ابن تيمية» . ومن هنا يبدأ فيلسوفنا الإجابة عن السؤال الذي طرحناه أعلاه . ما التناقض الكامن في العالم الإسلامي ؟.

يقول : إنه كامن في العلاقة بين ابن رشد وابن تيمية ، أو بمعنى أدق ، يمكن القول بأن ابن رشد في القرن الثاني عشر أفرز نقيضه وهو ابن تيمية في القرن الثالث عشر .

كان الأول: يحث على إعمال العقل بحكم دعوته إلى تأويل النص الديني من أجل الكشف عن المعنى الباطن ، وكانت النتيجة الحتمية مشروعية الخرج عن الإجماع.

أما الأخر: فكان يحث على إبطال إعمال العقل بحكم دعوته إلى عدم مجاوزة المعنى الظاهر للنص الديني الأمر الذي أفضى إلى مساواة العقل بالحواس ، والذي أفضى بدوره إلى الإلتزام بالسمع والطاعة . وكانت النتيجة الحتمية عدم مشروعية الخروج عن الإجماع .

ويتسائل د. وهبه . ماذا كان دورهما في تحديد المسار الحضاري؟؟

يقول فيلسوفنا : بزوغ الرشدية اللاتينية ، بتأثير ابن رشد في العالم الغربي في القرن الثالث عشر ، والتي أدت بدورها إلى بزوغ عصر الإصلاح الديني وعصر التنوير (في أوروبا) ، وبزوغ الوهابية ، بتأثير ابن تيمية في العالم الإسلامي في القرن الثامن عشر ، والتي أدت بدورها إلى إجهاض أية محاولة لتأسيس عصري الإصلاح الديني والتنوير .

ومن هنا ينتقل د. مراد وهبه إلى مفهوم «التأويل» عند ابن رشد والذي كان يطبقه حينما يتعارض النص الديني أو بمعنى أدق «ظاهر النص الديني» مع العقل أو الحكمة أو الفلسفة . وقد دافع ابن رشد كثير عن مبدأ التأويل أمام الفقهاء المستمسكين بحرفية النص الديني ، حتى ولو تعارض مع العقل والفلسفة بل حتى ولو تعارض مع الفطرة السليمة والأخلاق والقيم الرفيعة كما هو حالنا اليوم . وهنا يطرح د. وهبه سؤالا كعادته. أين مكانة التأويل في الفكر الإسلامي والفكر الغربي ؟

يقول فيلسوفنا : للجواب عن هذا السؤال أستعين بإجراء مقارنة بين ابن تيمية وابن رشد . والدافع إلى اختيار هذين المفكرين من مفكري العالم الإسلامي مردود إلى أن ابن تيمية هو المؤسس الحقيقي للوهابية وللإخوان المسلمين ، وأنه هو الذي كفر ابن رشد وجعله هامشيا في العالم الإسلامي . حيث يرفض ابن تيمية التأويل ، أي يرفض إعمال العقل في النص الديني بدعوى أن التأويل يستلزم وجود معنيين للنص الديني أحدهما ظاهر ندركه بالحواس ، والأخر باطن نستبطنه بالعقل . وابن تيمية يكتفي بالمعنى الظاهر ، أي بالمعنى الحسي . لأنه لا خفاء في كل أيات القرءان ، وبالتالي فالعقل ليس بحاجة إلى تأويلها . ولا أدل على صحة ما نذهب إليه من أن ابن تيمية نفسه يقرر أن التأويل تحريف الكلم عن مواضعه ، ومخالف للغة ، ومتناقض في المعنى ، ومخالف لإجماع السلف .

أما ابن رشد فالتأويل عنده مسألة أساسية وهو يعرفه بأنه « إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية « . ولكنه يشترط في الإستعانه به عندما يتعارض ظاهر النص مع الديني مع البرهان العقلي وعندئذ نطلب تأويله . والتأويل هنا يخرق الإجماع بالضرورة ، إذ لا يتصور فيه إجماع . ولهذا يمتنع تكفير المؤول . وكان لهذا المفهوم عند ابن رشد الفضل في بزوغ الإصلاح الديني في القرن السادس عشر في أوروبا . ففي بدايته أعلن لوثر أحقية الإنسان في «الفحص الحر للإنجيل» أي الحق في إعمال العقل في النص الديني من غير معونة من السلطة الدينية . ويقول جاليليو: إن تحت المعنى الظاهر لكلمات الإنجيل يكمن معنى مباين .

---

* باحث ومفكر



هناك حياة بعد الموت

الحياة في الدار الآخرة حياة أرقى بما لا يقارن بالدنيا، فهناك جوانب ومجالات في الحياة لم نقم بها في دنيانا أصلاً



أستاذ: عمرو الشاعر *

هذا ما يُجمع عليه أتباع أكبر الديانات على وجه الأرض، ولكن كيف هي هذه الحياة، هذا هو ما يختلفون بشأنه! ولكن الملاحظ أنه تم تشويه أو تسطيح هذه الحياة، بحيث أصبحت تبدو وكأنها أقل مما هي عليه في الأرض، رغم الزعم بأنها أعلى وأرقى!!

ففي المسيحية على سبيل المثال لا بعث جسدي، ويعتقد أهلها بأن المؤمنين بالمسيح سيكونون في الآخرة مثل الملائكة، وسيتحولون إلى أرواح تجلس مع الله المسيح، وهكذا تم إلغاء الجانب الجسدي في الحياة الأخروية تماما! ظناً بأن الجسد هو قرين الخطيئة، وأن الروحانية هي علامة الرقي، وأن الإنسان بتحرره من جسده قد نال الدرجات العلى!

وفي الإسلام تكونت صورة غير سليمة بتاتاً عن الحياة الآخرة؛ فهي ليست حياة كاملة راقية وإنما هي متعة صافية!، فالجنة في منظور أكثر المسلمين هي: "دار المتع والملذات: أكل وشرب ونساء"! أو كما يقال: افتضاض الأبكار على ضفاف الأنهار!! حتى سمعنا أحد المشائخ المشهورين يقول أننا في الجنة سنكون "تنابلة الرحمن"!

ويحق لكثيرين أن يتساءلوا: هل لأجل هذا خلقنا الله؟ إن الإكثار من المأكل والمشرب والجنس هو بهيمية صرفة! وهذا لا نرتضيه لأنفسنا في الدنيا، أن تكون أكثر حياتنا وأن يكون أكثر سعينا لهذا، فهل نهاية مسيرة البشرية هو تلك البهيمية؟!

هذا التصور السائد عند المسلمين للدار الآخرة هو تصور وتخيل بعض أفراد من الأجيال الأولى للمتعة واللذة الخالص، وليس ما قال الله به في كتابه، فهؤلاء الأفراد اقتطعوا بعض آيات تتحدث عن نعيم في الجنة، وركزوا عليه حتى جعلوه هو الحياة الآخرة!

نعم هناك بعث جسدي وهناك طعام وشراب وجنس في الجنة، ولكن كم هي عدد مرات ذكر هذه المتع في القرآن مقارنة بعدد مرات ذكر الجنة؟ وهل سمّى الله الجنة جنة الطعام أو دار الحور العين؟! إن الله تعالى سمى الجنة بـ: دار السلام، ودار المقامة ودار القرار، ودار الخلد! وسماها جنات النعيم وجنات المأوى والفردوس! وعندما كان يصفها كان يقرنها دوما بالأنهار: جنات تجري من تحتها الأنهار!

وهذه هي المعاني والتصورات العامة التي أراد الله أن يوصلها لنا بخصوص الجنة، فهي سلام لا فيها أذى ولا حروب ولا "أخطار طبيعية" من شمس حارقة أو مياه جارفة أو زلازل أو ما شابه، وهي دار خلد واستقرار وإقامة .. إلخ! وقرنها الدائم بالأنهار هو تركيز على الجانب النفسي، متعة المنظر، حيث الاستمتاع بالمناظر الخلابة! والآن بعد أن بنت البشرية العمائر الشاهقة لم يجلب لها هذا سعادة ولا سرورا، وأيقنت أن الراحة وانشراح الصدر هو في العيش بين أحضان الطبيعة! وهو ما قال به القرآن (وليس ما جاء في بعض الآثار أن الجنة من ذهب وفضة ولؤلؤ .. الخ).

والقول الفصل في تصور الحياة الآخرة هو قول الله العليم: "وَمَا هَـذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ [العنكبوت : 64]"، فالدار الآخرة هي الحياة الحقيقة/ الحيوان! بينما حياتنا هذه بأفراحها وأحزانها ومباهجها ومسارها ومشاكلها، بفنوننا واختراعاتنا واكتشافاتنا هي "عيّنة" نموذج مصغر لما سنعيشه في الآخرة! فالحياة في الدار الآخرة حياة أرقى بما لا يقارن بالدنيا، فهناك جوانب ومجالات في الحياة لم نقم بها في دنيانا أصلاً، والفارق هو في الفصل التام، فكل الجيد في الجنة وكل السيء في النار!

وفي القرآن الإشارات والدلائل على ذلك ولكننا فهمناها من باب "المتع والملذات" بدلاً من أن نفهمها تحت باب "الحياة الحسنى"، ولمن يعترض على الحياة الكاملة في الآخرة بحجة أننا لا نجد مظاهر هذه الحياة في القرآن وإنما فقط نعيم، نقول: وهل نجد مظاهر الحياة الدنيوية التي نعيشها في القرآن؟! فهل هناك ذكر لمهن أو صناعات بالاسم؟!

إن القرآن ذكر جوانب يسيرة من حياتنا الدنيا وسكت عن أخرى، فمثلا الموسيقى غير مذكورة بتاتا في القرآن، والفنون عامة كذلك لم تُذكر في القرآن، وهي تشكل جانباً ليس هيناً في حياة كل المجتمعات، فهل يعني هذا أنها غير موجودة؟!!

القرآن أشار إلى أن الحياة في الآخرة هي حياة وليست مجرد نعيم، ولكننا انحططنا بها، فمثلاً "لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْواً وَلَا تَأْثِيماً [الواقعة : 25]"، ففي الحياة الآخرة ليس هناك لغو ولا تأثيم في الحديث، وهذا يعني أن مستوى حوارات أهل الجنة راقٍ، وليست مثل حواراتنا المليئة بالتفاهات والأكاذيب والآثام! ولو كان جل أفعالهم أكل وجنس لكان حديثهم أكثره لغواً لا محالة!

وأهل الجنة يعيشون في مجتمعات وهم يمكن أن يتصرفوا مثل الدنيا فيحدث النزاع والشقاق ولكن: "وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ .. [الأعراف : 43]"، تمت تنقية قلوبهم قبل دخولهم الجنة!!

وحتى الطعام ليس مثل الطعام الدنيوي، فهو متجدد المذاق مع كل مرة: ".. كُلَّمَا رُزِقُواْ مِنْهَا مِن ثَمَرَةٍ رِّزْقاً قَالُواْ هَـذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِن قَبْلُ وَأُتُواْ بِهِ مُتَشَابِهاً .. [البقرة : 25]"، كما أن المصادر نفسها ليست مثل حياتنا الدنيا، فمنتجات حيوانية مثل "العسل واللبن" ومنتجات بشرية مثل "الخمر" ستخرج من الأرض!!

وبطبيعة الحال اللذة الروحانية موجودة ووافرة وأساسية في الجنة: "دَعْوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلاَمٌ وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ [يونس : 10]"، فأهل الجنة دعواهم التسبيح والتحميد، انبهاراً بما يرون في الجنة، فيكثرون من قول: سبحان الله! ثم يحمدونه على ما وفره لهم.

ورغماً عن هذه المتع واللذائذ فإن المتعة الروحانية تكون هي الأكبر، فنجد الله العليم يقول: "وَعَدَ اللّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ [التوبة : 72]"، فرضوان الله على أهل الجنة هو أكبر من أي شيء!!

ولا يقتصر الأمر على الجنة فالحال في النار كذلك مختلف، فهناك الحياة الأسوأ، والتي هي ليست مجرد عذاب، وإنما حياة سوأى!! فرغماً عن أن أهل النار في النار إلا أنهم يأكلون ويشربون!! ورغماً عن أن النار نار إلا أنه في هذه الدار أشجار مثلا، ففيها شجرة الزقوم: "إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ [الصافات : 64]"، كما أن فيها حيوانات، فطعامهم من ضريع، حيوانات هزيلة لا تسمن ولا تغني من جوع!! كما أن أهل النار يتلاومون فيما بينهم! (في الجنة حوار راق لا لغو فيه وهنا محور الحوار الندم والتلاوم)، بل إنهم ينادون أهل الجنة ويتكلمون معهم! بل والأكثر من ذلك أنهم يحاولون الفرار والخروج من النار وهذه المحاولة متكررة وستبوء دوما بالفشل: "كُلَّمَا أَرَادُوا أَن يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا فِيهَا وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ [الحج : 22]"، ومن ثم فحتى العذاب في النار ليس كما نتصور، وإنما هناك حياة سوأى عاقبة ما اقترفه الإنسان!!

وفي القرآن إشارات غير هذه وتلك تبين لنا أن تصورنا للجنة وللنار ليس كما قال الله، وليس كما أعد! وإنما هي حياة كاملة صافية، وتبعاً لاهتمامات الناس سيكون إقبالهم على ضروب وأشكال الحياة! فكما نقر كلنا أن الجنة درجات! فالناس كذلك في الجنة درجات واهتمامات متفاوتة، "إِنَّ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ الْيَوْمَ فِي شُغُلٍ فَاكِهُونَ [يس : 55]"، فهناك انشغال ولكن ليس هناك هم ولا قلق مع هذا الشغل، وهذا الشغل في أفضل الظروف مع توفر كل الاحتياجات!! وكما بذر بعضنا فساداً وخراباً وألما في الدنيا فسيذوق في الآخرة ثمار ما غرس في الجحيم!

---

* باحث ومفكر

القَدَرِيَّة.. وال

القَدرية: من هـ



أستاذ : محمد الحوثي *

النسبة عموما وبياء النسبة خصوصًا: إثبات شيءٍ لشيءٍ، وقولي: «أنا زيديٌّ» هو نسبة اعتقادية إلى الزيدية، أي: أنا أُثْبِتُ الانتسابَ إلى الزيدية وأقول باعتقاد الزيدية؛ ففي النسبة إثبات للانتساب إلى «الزيدية»، وليس بنفيٍّ لها.

وكذلك الحال بالنسبة للنِّسَبِ: عدلي، معتزلي، إمامي، إباضي، سُنِّي، سلفي، كلها نسبة إثبات (إيجاب)، لا نسبة نفي (سلب). وكل هذه النسب صحيح؛ لأن كلًّا من أصحاب هذه النِّسَبِ يُثبِتُ ما هو منسوبٌ إليه ويقولُ به ويعتقدُ بمضمونه. لكنك تجد نسبةً أخرى كما في بعض كتب العقائد والتراجم والطبقات وأصرخ مثال على هذا كتاب الفرق بين الفرق للبغدادي- مثل قولهم عن فلان: «كان قَدَريًّا ..» بفتح القاف والدال نسبة إلى «القَدَرِ»، وليس «قُدْريًّا» بضم القاف وسكون الدال نسبة إلى «القُدْرَةِ».

فالمفروض أن هذه النسبة «قَدَري» بفتح القاف والدال تطلق على من يُثبتُ القَدَر ويقول به، لكنك تجدها في تلك الكتب على عكس ما هو مفروض أن يكون المفهوم منها؛ فيجعلونها لمن ينفي ولا يقول، بدل أن تكون لمن يثبت ويقول، فيقولون: «هو قدري، وكان يقول بالقدر» ومعنى ذلك -بحسب زعمهم-: أنه مَنْ ينفي أنَّ الله تعالى هو مَنْ قَدَّر أفعال العبد عليه وينفي أنها بإرادته ومشيئته، ويقصدون بذلك أهل العدل والتوحيد.

وهذا كما ترى غير صحيح؛ لأنَّ النسبة: «قَدَري» لمن يثبت القَدَر ويقولُ به، أي: يثبتُ أنَّ الله تعالى قَدَّرَ أفعالَ العبادِ عليهم وأنها بإرادته، وهم -أي: أهل العدل والتوحيد- لا يثبتون ذلك ولا يقولون به، بل ينفونه وينزهون الله تعالى عن أن يكون قَدَّرَ أفعال العباد عليهم؛ لِمَا يترتب عليه من نسبة القبائح إليه تعالى عما يصفون.

> مَنْ يُثبت القَدَرَ، -أي: يثبت أن الله تعالى هو مَن قَدَّر أفعال العباد عليهم ويقول به ويلهج بذكره- هو القَدَريُّ، لا مَنْ ينفي ولا يقول بذلك.

وبناءً على ذلك فمَنْ يُثبت القَدَرَ، -أي: يثبت أن الله تعالى هو مَن قَدَّر أفعال العباد عليهم ويقول به ويلهج بذكره- هو القَدَريُّ، لا مَنْ ينفي ولا يقول بذلك.

في الجهة المقابلة ولكوننا -أي: نحن أهل العدل والتوحيد- نُثبتُ للعبدِ قُدْرةً واختيارًا على أفعالِهِ- فإنه يصحُّ أن نُنْسَبَ إلى «القُدْرةِ» بضم القاف وسكون الدال؛ فيقال عنا: «قُدْرِيَّة»؛ لأننا نثبتُ القُدرةَ ونقولُ بها ونلهجُ بذكرها. ولا يصحُّ أن نقولَ عنهم: إنهم قُدْرية؛ لأنهم ينفون القُدرة عن العبد ولا يقولون بها.

هل ينكر العدلية القضاء والقدر؟

هذا ما يحاول خصوم العدلية أن يشيعوه عنهم إما بالنبز لأهل العدل والتوحيد باسم «القدرية» أو بالقول: إنهم لا يؤمنون بقضاء الله وقدره هكذا على التعميم، أو بالأمرين معًا. وهذا منهم من الفجور في الخصومة، والعجب كيف يجعلون تنزيه الباري تعالى عن القبيح إنكارا لقضاء الله وقدره، وينزهون أعراضهم عما يدنسها من شائبة أي قبيحة ولا يفعلون ذلك في حق ذي الجلال والملكوت؛ لذلك لا بد من التفصيل وبيان مذهب العدلية فيما ينكرون وما لا ينكرون من خلال تبيان معاني لفظتي «القضاء» و«القدر».

أما «القضاء» فهي لفظة مشتركة بين معانٍ:

(1) قضاء بمعنى الخلق والتمام، قال تعالى: {فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ} [فصلت12] معناه: أَتَمَّ خَلْقَهُنَّ. فالعدلية يؤمنون بهذا فيما خلق الله تعالى وصنع من هذا العالم من الجواهر والأعراض، من حيث ابتدعه واخترعه وأتمَّ خلقه وأحسنه، لكنهم ينكرون هذا المعنى في أفعال العباد (الطاعات والمعاصي)؛ إذ ليست خلقًا لله تعالى ولا فعلا له ولا تنسب إليه بحال، وإنما الفاعل لها والخالق لها (إن صح التعبير) إنما هو العبد حرًّا مختارًا بالقدرة التي خلقها الله له؛ فتنسب هذه الأفعال إليه، ويثاب ويعاقب بما اقترفت يداه.

(2) وقضاء بمعنى الأمر والإلزام، قال تعالى: {وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا} [الإسراء23] معناه: أمر وألزم. فالعدلية يؤمنون بهذا ويقولون: إن الله أمر وألزم عباده بالطاعات، وكذلك نهاهم عن المعاصي. وأما أنه تعالى أمرهم بالمعاصي فلا.

(3) وقضاء بمعنى الإخبار والإعلام، قال تعالى: {وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا} [الإسراء4] معناه: أخبرنا وأَعْلَمْنَا.

(4) وقضاء بمعنى الحكم، يقال: قضى القاضي على فلان، أي: حكم عليه.

وأما «القدر» فهي لفظةٌ مشتركةٌ بين معانٍ:

(1) قدر بمعنى الخلق على مقدار معلوم في الحكمة، قال تعالى: {وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا} [الفرقان2] وقوله تعالى: {إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ} [القمر49] معناه: على مقدار معلوم في الحكمة. فالعدلية لا ينكرون هذا المعنى، فكل شيء مما خلقه الله تعالى على مقدار وتقدير قدره الله تعالى فأحسن مقداره وتقديره، ولكنهم ينكرون أن تكون أفعال العباد من

القضاء والقدر

...و الأحق بالتسمية؟

الطاعات والمعاصي بتقدير من الله تعالى وأن تكون مخلوقة لله تعالى على مقدار أو تقدير منه تعالى، و إنما الذي فعلها على مقدار وتقدير إنما هو العبد.

(2) وقدر بمعنى العلم والإخبار، قال تعالى: {إِلَّا امْرَأَتَهُ قَدَّرْنَاهَا مِنَ الْغَابِرِينَ} [النمل57] معناه: علمنا ذلك من حالها. والعدلية لا ينكرون هذا بتة؛ فالله تعالى علمه مطلق، وهو عالم لذاته، والعلم بأفعال العباد أنها ستكون كذا أو كذا لا مدخلية له أو لا تأثير له في وقوعها على ما علمها الله تعالى.

(3) وقدر بمعنى الكتابة، قال رؤبة بن العجاج:

واعْلَمْ بأن ذا الجلال قد قَدَرْ،في الصحفِ الأولى التي كان سَطَرْ،أَمْرَكَ هذا فاجتنبْ مِنه التَّبَرْ

فالعدلية لا ينكرون هذا المعنى إذا كان المراد به العلم، لا الكتابة بمعنى الحتم، فيقال: كتب الله تعالى على العبد المعصية، أي: حتم عليه فعلها، هذا لا يقولون به وينزهون الله تعالى عنه.

الخلاصة أن العدلية فيما يتعلق بأفعال العباد يقولون: إنها من فعل العبد وتنسب إليهم، ويثابون ويعاقبون عليها، وينزهون الله تعالى عن أن يكون خالقا لها أو يريدها أو يشاؤها، وأن هذا القول منهم لا يعني كما زعموا أن يحصل خلاف ما أراد الله تعالى؛ لأن إرادته تعالى للطاعات إرادة أمرٍ لا إرادة حتم.

السلطان ودوره:

إذا كان الأمر كذلك وأنهم هم المستحقون لهذه التسمية، وأن الأدلة معنا ضدهم لغةً ومعنىً وعقلًا وشرعًا- فلماذا يقلبون ذلك على أهل العدل والتوحيد؟ أليس ذلك من العجب؟ بعضُ السرِّ يظهر بما أشار إليه الإمام عز الدين بن الحسن عليه السلام (المعراج إلى كشف أسرار المنهاج/ المجلد الثاني ص587) بقوله: «قال السيد [يعني الإمام مانكديم عليه السلام]: وحكي عن بعضهم أنه قال: إن المعتزلة كانت تلقبنا بالقدرية فقلبناها عليهم، وقد أعاننا السلطان على ذلك». انتهى.

والسلطان الذي أعانهم على ذلك هو معاوية ومن تبعه من بني أمية حيث اشتهروا بالجبر ونسبة القبيح إلى الله تعالى، والمجبرُ أخو القَدَري، والقول بالجبر والقَدَر من الوسائل التي اتخذها بنو أمية دينيًّا لتثبيت سلطانهم وتدعيم ملكهم، وأنه برضا الله تعالى وإرادته لا يجوز الخروج عليه، وبذلوا لها الأموال، واستخدموا لها علماء السوء في نشرها وإشاعتها بين العامة بمثل أحاديث: «ولو جلد ظهرك وأخذ مالك» و«ما لم تروا كفرا بواحًا»، يقول الإمام عز الدين عليه السلام عن الجبرية (المعراج المجلد الثاني ص449): «قيل: وابتداء مذهبهم كان من الطاغي معاوية بن أبي سفيان. ومن كلامه في الجبر: إنما أنا خازن من خزان الله أعطي من أعطى الله وأمنع من منع الله، فقال له أبو الدرداء: كذبت يا معاوية، بل تعطي من حرمه الله، وتمنع من أعطاه الله. وقيل: قاله أبو ذر وصدقه أبو الدرداء. ومن كلامه: ما أظهرني الله عليكم إلا وهو يريد ذلك. وقال لأهل الشام: إن الله أمَّرَني عليكم. وقال: لو كره الله ما نحن عليه لغيره. وظهر الجبر وشاع في سلطان بني أمية، وكان يقال: الجبر أموي، والعدل هاشمي». انتهى.

> القول بالجبر والقَدَر من الوسائل التي اتخذها بنو أمية دينيًّا لتثبيت سلطانهم وتدعيم ملكهم

وبنو العباس وإن كانوا هاشميين لعلهم -أو بعضهم- غير بريئين من تهمة معاونة القدرية في مذهبهم كما فعل بنو أمية؛ فإن فيما قاله أبو جعفر المنصور العباسي (تاريخ الطبري/ الثامن ص89، أحداث سنة 158) ما يدل على ذلك؛ إذ قال: «أيها الناس، إنما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه وتسديده، وأنا خازنه على فيئه، أعمل بمشيئته، وأقسمه بإرادته، وأعطيه بإذنه، قد جعلني الله عليه قُفلا، إذا شاء أن يفتحني لأعطياتكم وقسم فيئكم وأرزاقكم فتحني، وإذا شاء أن يقفلني أقفلني». انتهى.

مناظرات مع القدرية:

منها ما ذكر في منهاج المتقين للقرشي رحمه الله (المعراج المجلد الثاني ص585): «..وقال عدلي لمجبر: أكان قتل يحيى بن زكريا وسائر الأنبياء بقضاء الله وقدره؟ قال: نعم، قال: أفترضون به؟ فسكت.

وقال عدلي لمجبر: أنتم إذا ناظرتم المعتزلة قلتم بالقدر وإذا دخل أحدكم منزله ترك ذلك لأجل فلس، قال: وكيف؟ قال: إذا كسرت جاريته كوزاً يساوي فلساً ضربها وشتمها ونسي مذهبه.

وقيل لمجبر: أيقضي الله بالفساد ويخلقه؟ فاستلقى وقال: لي خمس بنات لا أخاف على إفسادهن غير الله.

وصعد سلام الفارسي المئذنة فأشرف على بيته فرأى غلامه يفجر بجاريته فبادر ليضربها فقال الغلام: القضاء والقدر ساقانا، فقال: لَعلمُكَ بالقضاءِ والقَدَرِ أحبُّ إليَّ مِن كل شيء، أنت حرٌّ لوجه الله.

ورأى شيخ بأصفهان رجلاً يفجر بأهله فجعل يضرب امرأته وهي تقول: القضاء والقدر فقال: يا عدوة الله، أتزنين وتعتذرين بمثل هذا؟ فقالت: أوه، تركت السنَّة وأخذت مذهب ابن عباد، فتنبه وألقى السوط وقبَّل بين عينيها واعتذر إليها، وقال: أنت سُنِّيَّةٌ حقًّا، وجعل كرامة على ذلك». انتهى.

نسأل الله تعالى السلامة والسداد في القول والعمل والاعتقاد.

---

* باحث ومفكر زيدي

مشكلة بعض المفردات (الجزء الثاني)



مشتشار : عادل السيد المسلماني*

(العدوان) :السؤال متى يكون العدوان جائز؟ ، والعدوان لا يجوز إطلاقا في أي حال من الأحوال والجائز فقط هو رده دون أن نعتدي أو نتعدى حدودنا في الرد لقوله تعالى «الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا ان الله مع المتقين» البقرة 194 ، والشاهد قوله (بمثل) والتي تعني المماثلة في رد العدوان كما تعني حصرا عدم البدأ في العدوان ، وتدعونا الآية للتقوى حتى نضمن معية رب العالمين ونصره ومؤازرته ، ونسأل هل هناك أفضل من رد العدوان بمثله؟ نقول نعم الصبر لقوله تعالى "وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين" النحل 126 ، والآيات القرآنية قطعية الثبوت والدلالة في رفض العدوان والتعدي وذمه وإعتباره من الذنوب كثيرة ومكررة في مواضع كثيرة من القرآن لثبوت التأكيد على رفض العدوان، وهي القاعدة التي يجب أن ترد إليها كل آيات القتال في القرآن الكريم ، وحتى في سورة براءة نطالع قوله تعالى "الا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئا ولم يظاهروا عليكم احدا فاتموا اليهم عهدهم الى مدتهم ان الله يحب المتقين" التوبة 4 ، فقبل أن يأذن الله سبحانه وتعالى بقتال المشركين في الآية 5 ، وحتى لا يأخذها المسلمين ذريعة لنقض عهودهم فإن الله وضع قاعدة عدم نقض العهد بما يوضح أن القتال لم يكن كما قال أحدهم بالنص متحللا من الدين كله (أيات سورة التوبة أو براءة واضحة تماما وهي سميت كذلك لأنها براءة مما سبق .. براءة من العهود .. هكذا فهمها المسلمون الأوائل في عصر الرسول و مابعده بسنوات قليلة فساحوا في الآرض تقتيلا لمن يعتبرونهم مشركين وقتالا لمن اعتبروهم من أهل الكتاب الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر .. واتفق الجميع علي أنه ليس للمشركين إلا الاسلام أو القتل حسب نص الآية الواضحة: فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ) .

وقد ذكر سيادته الآية 5 ،دون أن يذكر الآية 4، التي تؤكد على عدم نقض العهود ، والبراءة فقط ممن نقضوا العهود أولا ونقصوا المسلمين حقوقهم وظاهروا عليهم ، فلا براءة من عهودهم كما أراد أن يفهمها سيادته ، ثم الآية 6 شديدة الوضوح أن القتال ليس بالنية وليس على الهوى ، (وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله ثم ابلغه مأمنه ذلك بانهم قوم لا يعلمون) أي أن هذا المشرك عندما يستجيرك لا تقتله حيث وجدته ولا تحده ولا تحصره ولا تقعد له كل مرصد ، وهذا الاستثناء لأنه لم يقاتل بل جاء يطلب استجارة المسلمين ، ولما كان الاستثناء لمن لم يعتدي من المشركين نفهم الآية الخامسة من براءة أنها تخص المعتدين فقط والذين نقضوا عهودهم بعد ابرامها ، فيكون سبب القتال نقضهم للعهد وبدأ جورهم على المسلمين ، وأدعوا الله أن يفتح قلوب قد غفلت عن هذه الحقائق وأعتبرت هذه الآيات سبة في جبين الإسلام يجب التحلل منها وربطها بزمانها .

(الغزو) وأصلها غزا يغزو غزوا فهو غاز ، ولم تأت الكلمة ومشتقاتها في القرآن إلا مرة واحدة لقوله سبحانه وتعالى» يا ايها الذين امنوا لا تكونوا كالذين كفروا وقالوا لاخوانهم اذا ضربوا في الارض او كانوا غزى لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا ليجعل الله ذلك حسرة في قلوبهم والله يحيي ويميت والله بما تعملون بصير» آل عمران 156 ، والآية في غاية الوضوح (ضربوا في الأرض) للسفر والتجارة والسياحة ومقابلها (ماتوا) ، و(غزى) للحرب ومقابلها (قتلوا) ، والغزو هنا يفهم على قاعدة من عدم الاعتداء فيكون في سبيل الله ، وهذه الآية وإن كانت دليلا على مشروعية الغزو فهي ليست دليلا على معناه وكيفيته ، وكما قلنا مرارا وتكرارا أن الآيات القرآنية ليست جزرا منعزلة ولكنها تفهم وفقا للسياق مع تدبر كل الآيات في نفس الموضوع ولما كان الأصل في القتال عدم العدوان ولكنه رد الاعتداء فيكون الغزو على قاعدة رد الاعتداء ، والمثال الواضح ورود الأدلة على أن الدولة المجاورة تعد العدة لحربنا فنبدأ نحن بالحرب إتقاء للضربة الأولى ، أو نغزوهم تأمينا لعدم غزوهم بلادنا ، والصورة التاريخية الواضحة على هذا المعنى (غزوة بني المصطلق) عندما أتت الأخبار للرسول أن زعيم بني المصطلق الحارس بن أبي ضرار يجهز جيشا لغزو المدينة وقد أشتروا سلاحا وخيلا ، وأرسل الرسول قبل الغزوة بريدة بن الحصيب الأسلمي للتأكد فعاد للرسول بالخبر ، وهنا لا يمكن السكوت حتى يغيروا على المسلمين وهم غافلون ، فكانت الغزوة ، وهي الحالة الوحيدة التي يشرع فيها الغزو ونستدل على ذلك بفعل الرسول الذي عندما جاءه الخبر لم يسرع بالخروج والغزو ولكن أرسل يستطلع صحة الخبر ، ولو كان الغزو مشروعا دون سبب ما أرسل يستطلع خبر القوم.

---

* باحث ومفكر

المسافات الفلكية .

جولة فى الكون



أستاذ : عمر الشربيني*

فى علـم الفلـك هنـاك ثلاثـة مصطلحـات لابـد مـن معرفتهـا والتفريـق بينهـا ، تختـص بتحديـد المسـافات بـين الأجـرام وهـى : الوحـدة الفلكيـة والسـنة الضوئيـة والفرسـخ الفلـكى .

الوحـدة الفلكيـة : هـى وحـدة قيـاس حدّدهـا العلـماء لقيـاس المسـافات بـين الأجـرام القريبـة مـن بعضهـا مثـل الكواكـب والشـمس ، وتقـدّر بالمسـافة بـين الشـمس والأرض وتسـاوى تقريبـا 150 مليـون كـم .

السنة الضوئيـة : وهـى المسافة التـى يقطعهـا الضـوء فى السـنة الواحـدة ، وهـى وحـدة القيـاس المسـتخدمة فى قيـاس المسـافات البعيـدة مثـل المسـافة بـين الأرض والنجـوم ، وتسـاوى تقريبـا 9.46 تريليـون كـم .

والسنة الضوئية تساوى 63241 وحدة فلكية .

الفرسـخ الفلـكى : هـى وحـدة القيـاس التـى تسـتخدم فى المسـافات الكبـيرة جـدا كالتـى بـين المجـرات البعيـدة وبعضهـا ، وهـى تسـاوى تقريبـا : 3.26 سـنة ضوئيـة.

ملخّص الكلام السابق :

الوحدة الفلكية تساوى 150 مليون كم . تقريبا

السـنة الضوئيـة تسـاوى 63241 وحـدة فلكيـة تسـاوى 9.46 تريليـون كـم

الفرسخ الفلـكى يسـاوى 3.26 سـنة ضوئيـة تسـاوى 206165.66 وحـدة فلكيـة

بعـد معرفتـك للـكلام السـابق هيـا بنـا نلعـب لعبـة بسـيطة ونذهـب فى جولـة فى الكـون باسـتخدام تلـك الوحـدات القياسـية

المسـافات بـين الشـمس والكواكـب

عطـارد 0.3 وحـدة فلكيـة

الزهرة 0.7 وحدة فلكية

الأرض 1 وحدة فلكية

المريخ 1.5 وحدة فلكية

حزام الكويكبات يتراوح بين 2 و 3.5 وحدة فلكية

المشترى 5.2 وحدة فلكية

زحل 9.539 وحدة فلكية

أورانوس 19.18 وحدة فلكية

نبتون 30.06 وحدة فلكية

أقـرب نجـم إلى كوكـب الأرض بعـد الشـمس هـو نجـم : ألفـا قنـطورس ، ويبعـد حـوالى 4.3 سـنة ضوئيـة عـن الأرض ، أى 300000 وحـدة فلكيـة .

طـول مجرتنـا : مجـرة درب التبانـة يبلـغ حـوالى 100 ألـف سـنة ضوئيـة وسـمكها يبلـغ حـوالى 6 آلاف سـنة ضوئيـة . وتبعـد شمسـنا عـن مركـز المجـرة بحـوالى 27 ألـف سـنة ضوئيـة .

مجـرة أندروميـدا أو المـرأة المسلسـلة وهـى أقـرب مجـرة لنـا وتبعـد حـوالى 2.4 سـنة ضوئيـة .

سديم عين القط يبعد نحو 3000 سنة ضوئية .

تـم رصـد تجمـع مجـرات العـذراء الـذى يضـم 3000 مجـرة حلزونيـة ، ويبعـد عنّـا حـوالى 19 مليـون فرسـخ فلـكى أى 60 مليـون سـنة ضوئيـة ،

ورصـد تجمـع مجـرات الهلبـة ويبعـد عنـا حـوالى 120 مليـون فرسـخ فلـكى أى 360 مليـون سـنة ضوئيـة . وتـم رصـد أبعـد مجـرة عنّـا وتبعـد حـوالى 13.3 مليار سنة ضوئية!

وأخـيرا يبلـغ نصـف قطـر الكـون المـرئى أو المرصـود بحـوالى 35 مليـار سـنة ضوئيـة حسـب نظريـة أينشـتاين !

فما هو حجمنا فى هذا الكون ؟ هل نحن نعيش بمفردنا ؟!

* باحث



هل السنة النبوية تستقل بالتشريع؟!



أستاذ: كمال محمد*

قبل الشروع في الجواب أحببت أن ألفت الانتباه إلى أن الخلاف بين التيار المعتزلي وبين التيار القرآني في هذه المسألة لفظي رغم أنها هي جوهر النزاع بين معظم من يمثل الإسلام الأصولي التراثوي الذي يستقي تشريعاته مما يسمى بكتب الصحاح والسنن وما بنى عليه الفقهاء وأصحاب المذاهب في جل الأحكام التشريعية.. بالإضافة طبعاً إلى المصدر الأول الذي لا خلاف عليه وهو القرآن..

وبين من يمثل الإسلام الحداثوي العصراني والذي يحاول جهده أن (يعقلن) التشريع ويحصره في نطاق النص القرآني القطعي..بدعوى أنه هو الوحيد الذي يفيد العلم القطعي اليقيني وكل ما سواه من قبيل العمل بالظن..!

وطبعاً ليس المقصود بـ (العقلنة) أي عرض النص على العقل الافتراضي بأحكامه الضرورية والبديهية..وإنما المقصود منه تفكيك النص من أي قدسية وخصوصية لغوية ومنهجية وسياقية..بحيث يكون التعامل معه وفق النزق الفكري غير الخاضع لأي إيديولوجية فكرية لها أصول منضبطة..وبالتالي نصل إلى مرحلة عشوائية يفقد النص بها أي معيار أو قيمة دينية مقدسة..

لماذا نقول بأن الخلاف بين التيارين لفظي؟

لاتفاقهما على الآتي:

-1 الطرفان متفقان على أن السنة لا تستقل بالتشريع..

وهذا هو جوهر المسألة..

-2 الطرفان متفقان على أن الأخذ بالسنة لا يعني بالضرورة الاعتراف بكتب الحديث ودووايـن السنة كالبخاري ومسلم وبكل ما جاء فيها..

لأنها - بحسب تعبير بعضهم - جهد بشري بل ويحتوي على الكثير من التزييف والتدليس وما يناقض العقل والقرآن..!

-3 الطرفان متفقان على أن الأحاديث النبوية تعرض على القرآن فما وافقه أو كان له أصل من القرآن فيحتج به وما لم يكن له أصل من القرآن أو عارض القرآن فإنه يطرح..

ماذا نعني بـ استقلالية السنة بالتشريع؟

لا يخرج عن أمرين:

-1 أن يجتهد النبي صلى الله عليه وسلم من عند نفسه بإصدار حكم تشريعي على واقعة ليست منصوصة في القرآن..

-2 أن يكون قول النبي وفعله وتقريره وحي ثانٍ من الله غير القرآن..

والمعنى الأول باطل لا شك فيه..

لأن (الاجتهاد) لا يصح في حق النبي صلى الله عليه وسلم..وكيف يصح ذلك والاجتهاد في حقيقته (استفراغ الوسع لاستنباط حكم واقعة من عموميات وكليّات الشريعة).. والنبي ليس بحاجة إلى الاستنباط أو بذل الجهد لاستصدار الأحكام..فهو موصول بصاحب الشريعة مباشرة..وبالتالي فالأحكام الشرعية تأتيه بوحي من السماء..

على أننا لو صححنا القول بجواز اجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم على افتراض أن الوحي لا يتنزل عليه في كل واقعة من الوقائع..فيكون اجتهاده معصوماً بلا شك..

وعليه..

-1 فإن كان الله قد عصم النبي صلى الله عليه وسلم في تبليغ الوحي..فبالضرورة يكون قد عصمه في استصدار حكم تشريعي على الوقائع التي لا يوجد لها أصل في القرآن.. وتكون عصمته لنبيه بأن يجعل اجتهاده موافقاً لحكمه ومراده..وبذلك يكون اجتهاد النبي معصوماً كعصمته في تبليغ الوحي..

-2 وإن كانت السنة وحي ثانٍ من الله..فبالضرورة يكون داخلاً في جملة (الذكر) الذي تعهد الله بحفظه..ويكون لفظ (الذكر) عاماً يشمل القرآن والسنة بأقسامها..

نأتي الآن للجواب عن سؤال المنشور..

هل السنة النبوية تستقل بالتشريع؟

نعم تستقل بالتشريع بالدليلين العقلي و النقلي.

فأما الدليل العقلي فينبني على 3 مقدمات:

-1 قد ثبت صدق الرسول فيما يبلغ به عن ربه.

-2 قد ثبت أن الله عصمه من أن يقع في الزلل والخطأ في تبليغ ما أمره الله بتبليغه.

-3 لله تعالى أن يأمر نبيه بتبليغ وحيه وشرعه بأي طريق شاء..والعقل يجيز أن يأمره الله تعالى بتبليغ أوامره ونواهيه ومراداته ومكروهاته من غير طريق القرآن.

النتيجة:تستقل السنة (وهي الأفعال والأقوال والتقريرات) بتشريع ما لم يُذكر في القرآن.

وأي اعتراض على هذا الدليل العقلي يجاب عنه بنفس الجواب الذي يجيب به من يستدل على حجية السنة (المفصلة والمبينة والموضحة) للقرآن دون أن تزيد عليه بتشريع حكم ليس له أصل قرآني.

وأما الدليل النقلي :فهي عموم الأدلة القرآنية التي تحض وتأمر بطاعة الرسول والتحذير من مخالفة أمره.

وطاعة الرسول يندرج فيها:

-1 تفصيله وتبيينه وتوضيحه للقرآن.

-2 تشريعه لحكم زائد على ما في القرآن.

والأصل هو العموم والتخصيص لا يكون إلا بدليل.

أمثلة على تشريعات تفردت بها السنة وليس لها أصل في القرآن..وتلقتها الأمة بالقبول جيلاً بعد جيل:

- زكاة الفطر وما يتعلق بها من أحكام.

لم يكن لها دليل إيجاب إلا ما ورد في السنة، وكذلك الأنواع التي تُخرج منها.

- تحريم الجمع بين البنت وعمتها أو خالتها في عصمة زوج واحد في وقت واحد وقد بيّن النبي - صلى الله عليه وسلم - الحكمة التشريعية في منع هذا الجمع،ولم يرد في القرآن إلا تحريم هذا الجمع بين الأختين فحسب، أضافت السنة إلى المحرم نكاحهن من (القريبات) عن طريق العلاقة النسبية.ما ماثل تلك العلاقة من الرضاع،كما في حديث (يحرم من الرضاع ما حرم من النسب).

والذي ورد تحريمه من الرضاع في القرآن هم:

الأمهات من الرضاعة.

والأخوات من الرضاعة.

- أضافت السنة إلى المحرم أكله في القرآن من الميتة،نولحم الخنزير،والدم المسفوح،تحريم أكل كل ذي مخلب من الطير،وكل ذي ناب من السباع،وأكل لحوم الحمر الأهلية،وهذه الأصناف لم يرد تحريمها في القرآن منصوصاً عليه مفصلاً.

-تحليل ميتة البحر.كما في حديث (هو الطهور ماؤه الحل ميتته).

- بيّنت السنة ميراث ما زاد على الاثنتين من البنات في قوله تعالى {فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ}،وسكت القرآن عن ميراث البنتين،فبينت السنة أن لهما الثلثين إذا لم يكن لهما معصب.

- لم يرد في القرآن حكم الجنين الذي يوجد في بطن أمه ميتاً بعد ذبحها شرعاً،هل يحرم أكله لأنه ميت؟ فبينت السنة أن ذكاة أمه ذكاة له فيجوز أكله.. كما في الحديث (ذكاة الجنين ذكاة أمه).

- منع الحائض من الصوم والصلاة،وقضائها للصوم دون الصلاة إذا طهرت.

- وجوب الكفارة لمن جامع في نهار رمضان.

- لا يورث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم.

والأمثلة في ذلك كثيرة لا تكاد تحصى،وإنما المقصود ضرب المثال على الوقوع لا الحصر والاستقصاء

---

* باحث ومفكر سني